OPERE

EDITE E INEDITE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

VOLUME X

TORINO
PRESSO LA SOCIETÀ EDITRICE DI LIBRI DI FILOSOFIA
1859.

SCIENZE

METAFISICHE

VOL. V.

TEOSOFIA

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

(OPERE POSTUME)

VOLUME I.

TORINO
PRESSO LA SOCIETÀ EDITRICE DI LIBRI DI FILOSOFIA
1859.

AGLI

AMICI DELLA VERITÀ

FRANCESCO PAOLI

La verità è l' essere conosciuto e conoscibile per sè stesso. Gli scrutatori dunque della natura dell' Essere, i ricercatori dell'ordine intrinseco di esso, sono gli amanti della verità; e coloro, che, conosciuto l'Essere, nell'amorosa contemplazione di lui si riposano, a lui con tutto l'affetto aderiscono, e da lui prendono la misura de' loro giudizî, dei loro affetti, e delle loro operazioni, sono gli amici della verità. E la verità, amata, di questo loro amore li ricompensa, rivelando ad essi novi e più maravigliosi arcani dell'Essere, e sollevandoli ad una condizione di vita troppo migliore, nell'ordine della moralità e della felicità. Perocchè, se l'Essere conoscibile per sè è la verità, l'essere per la verità conosciuto è il vero, e il vero amato è il bene, e il bene posseduto genera gaudio e perfezione.

Agli amici dunque della verità è di sua natura consecrata quest'opera, nella quale il grande ricercatore dell'ordine dell' Essere e amico fedele della verità, **Antonio Rosmini**, più che in altra qualunque tenta di rimovere alquanto più il velo, ond'è alla moltitudine coperta la

natura dell' Essere. In essa con irrepugnabili argomentazioni, e a chi vuol intenderne il linguaggio evidenti, dimostra, che l' Essere è necessariamente uno e trino, principio, inizio, virtù e causa di quella moltitudine di enti e di entità, che senza esser l'*Essere* pur sono, perchè partecipano dell' Essere sotto l'una o l'altra, o tutt' e tre le forme, reale, ideale, morale, nelle quali esso è tutto intero, uno, perfetto, assoluto. E in che stia, cosa sia questa partecipazione, dichiara per forma, che le più gravi e terribili antinomie, che si affacciano al pensiero dello speculatore, sono rimosse; tutti gli erramenti filosofici in un solo conflitto battuti, il possesso della verità assicurato agli uomini di bon volere, e la veduta allargata agl' intelletti sani e più vigorosi. Con che è pur data l' ultima risposta alle molte e contrarie accuse — dal nullismo al panteismo — che furono mosse a quello, che il Rosmini chiama il *Sistema della Verità.*

E guardimi il Cielo che per amici della verità io intenda quei soli, ai quali il Rosmini volge il discorso nella *Introduzione* alla Filosofia, tra quali dipinge il Manzoni; nè quelli soltanto, che della dottrina di lui si sono altamente persuasi per inconcusse ragioni — numero cresciuto di molto — tra' quali la stima e l'affetto non mi permettono di tacere il caro nome di Pagano Paganini, splendore dello Studio Pisano; ma eziandio tutti quelli, che per amore di verità le dottrine rosminiane con leale coraggio combattono. Leggano questi spregiudicati e coscienziosi la **Teosofia**, e vi troveranno sciolte le difficoltà, riempiute le lacune, e recato a compimento il sistema. Quest' era il convincimento e la speranza di A. Rosmini, per modo che egli diceva di non avere mai scritta altra Opera con maggiore soddisfazione dell'animo suo. Della quale io credo di dover qui narrare a siffatti amici la storia : piccolo cenno di grande avvenimento.

Come apparisce dalla Prefazione di quest'Opera il Rosmini

volse fino da giovine la mente alle speculazioni ontologiche. Di quanto scrisse in quella verde età non ci resta nulla, se si eccettuano alcuni pensieri staccati, suoi propri e d'altrui, su questo argomento. Nella prefazione alle Opere Metafisiche stampata nel 1846 lascia vedere una prima traccia di quest'Opera grandiosa, che trovai essere, secondo il disegno di allora, la seguente senza ulteriore sviluppo:

TEOSOFIA

Parte I. — Ontologia.

I. Il Problema dell'Ontologia.
II. L'Ente uno.
III. L'Ente trino. — Categorie. — Le Forme ridotte in Categorie.
IV. L'Ideale.
  A). L'Idea.
  B). La Dialettica.
V. Il Reale.
VI. Il Morale. — La Bellezza ecc.
VII. L'Ordine dell'Essere.

Parte II. — Teologia.

I. L'Assoluto soggettivo.
II. L'Assoluto oggettivo.
III. L'Assoluto morale e perfettivo.
IV. L'Unità dell'Assoluto nelle tre forme.

Parte III. — Cosmologia.

I. Il Mondo metafisico. — L'Ente finito oggettivo.

II. Le condizioni dell'Ente finito. — L'Uno finito.
III. L'Ente trino finito. — Creazione.
IV. L'Universo. — L'Ente principio. — Gli Angeli.
V. La prima intelligenza creata.
VI. L'Anima del Mondo.
VII. L'Uomo.
VIII. Il Tempo.
IX. Lo Spazio.
X. La Materia.
XI. I Numeri.
XII. Le Forme.
XIII. Le Leggi, le Ragioni ultime. — L'Armonia. — La Bellezza.
XIV. Il Fine.
XV. La Realizzazione del Fine.

Su questo disegno lavorò fin quasi al termine del *Reale, Parte I. Ontologia*, che coll'*Idea*, e la *Dialettica* dettò in Verona nel 1847 dove da qualche tempo si occupava pure per l'affidamento della parocchia di S. Zeno all'Istituto da lui fondato. Negli anni che immediatamente seguirono, soprassedette, occupato d'altri studi e lavori a più immediato vantaggio della patria Italia. Pare però che abbia poi ritoccato, e non poco modificato il lavoro già eseguito, perchè trovo, che distribuì diversamente la prima parte della Teosofia come segue:

PARTE I. — ONTOLOGIA.

Il problema Ontologico.
I. Ontologia universale.
 A). L'Ente uno.
 B). L'Ente trino.
II. Ontologia categorica.
 A). L'Ideale.

1. L'Idea. — Ideologia ontologica.
2. La Dialettica. — Dialettica ontologica.

B). Il Reale.

C). Il Morale.

1. Il Morale come Categoria.
2. Come ordine e perfezione dell'Essere.

Il 21 Agosto 1852 fece la *Prefazione*, e prese a riformare il lavoro, levando la distinzione dell'Ontologia in Universale e Categorica, e riducendo tutta la prima parte della Teosofia a tre libri nel modo seguente:

PARTE I. — ONTOLOGIA. — PREFAZIONE.

Il Problema Ontologico. — Libro unico.

I. Le Categorie.
II. L'Essere uno.
III. L'Essere trino.

Questa riforma non fu parziale, ma piena, poichè del primo lavoro rispondente ai tre libri suddetti soltanto poche pagine sopravanzarono al fuoco, e pare che abbia dato al novo lavoro una estensione molto maggiore di quella che aveva prima della rifusione. Sopravvissero però gli altri tre libri l'*Idea*, la *Dialettica*, e il *Reale*, al primo de' quali fece in questo medesimo anno qualche modificazione. Fu in questa contingenza, che trovò necessario di convertire una piccola parte del lavoro ontologico in un grosso volume, l'*Aristotele esposto ed esaminato*. Il libro delle Categorie doveva essere diviso in due parti, l'una teoretica, e l'altra storica. Ma poi si risolse di ritenere la sola Teoria, e di separare la Storia, che resta col titolo di *Saggio storico-critico sulle Categorie*. Lavoro di non piccol volume anche questo, il quale, argomentando dalla qualità della carta e del carattere, giudico essere più antico di tutto il resto. In questo medesimo tempo scrisse e pubblicò la *Logica*, scrisse e rivide l'*Aristotele*, sicchè rimase inter-

rotta la rifusione dell' Ontologia, ripresa sul finire del 1853. Ne rifece circa due mila pagine, scritte quasi tutte nel 1854 di sua mano. In quest'anno scrisse e rivide anche *Il Divino nella Natura*, diretto a Alessandro Manzoni, per non lasciarsi, come diceva, vincere in cortesia dal generoso amico, già autore del mirabile *Dialogo sull'Invenzione*: dettati l'uno e l'altro che mostrano quanta cognazione vi abbia tra la Poesia e la Filosofia. I primi mesi del 1855 lavorò pochissimo, perchè già molto aggravato dal male che lo travagliava assai fin dall' ottobre del 1854; e negli ultimi dì, pregandolo noi di sospendere, ci disse, che gli restava soltanto qualche capitolo a compiere il trattato ontologico dell'*Essere Trino.* Ma non gli fu al tutto possibile, e il 1 luglio 1855 dovette soccombere, portando seco tanti peregrini pensieri, che ci avrebbero più da vicino levati al trono della Verità sussistente, che è Dio stesso.

Noi quindi ci trovammo a un tempo e troppo poveri di lavoro teosofico, e troppo ricchi dell' ontologico. Di Teologia razionale e di Cosmologia non c' era dunque nulla da stampare? E dove collocare l'*Idea*, la *Dialettica*, il *Reale*? in tutto circa due mila pagine anche queste di manoscritto. E *Il Divino nella Natura* non sarebbe forse un nobile frammento della seconda parte, la Teologia?

Io mi trovavo molto perplesso sul modo di classificare questi lavori, che pur mi parevano degni d'esser messi in luce. Mi sembrava che la *Dialettica* dovesse essere pubblicata unitamente al *Saggio storico-critico sulle Categorie* per apparecchiare il lettore allo studio della Teosofia. Perocchè il *Saggio* dimostra gli errori ne'quali caddero gli antichi e i recenti Ontologi; la *Dialettica* poi fa vedere la via da tenersi per non cadervi, prestando al ragionamento fede non ceca, ma illuminata. Tra *Il Divino nella Natura* e *L'Idea* trovavo non poca analogia. Poichè in quello si fa vedere che l'elemento divino nella natura è l'*Essere ideale*, del quale gli uomini abusarono, o chiamandolo Dio, o

confondendolo colla natura stessa, onde trassero origine tutte le Idolatrie scientifiche e volgari. In questo poi si dimostra come l'*Essere ideale* sia non Dio ma un' appartenenza divina, e fin dove per esso si possa giungere a conoscere delle divine cose e delle create. Mi pareva dunque che potessero far parte, almeno come preamboli, della Teologia razionale. Il *Reale* poi appare manifestamente essere, se non un lavoro compito, un frammento considerevole di Cosmologia.

Mentre ero in questi pensieri, il mio amico e compagno Vincenzo De-Vit, che aveva avuto l'ufficio di Assistente agli studî di Antonio Rosmini, mi tolse giù da ogni dubitazione. Egli mi assicura che era intenzione dell' Autore di collocare il *Divino nella Natura* nella seconda parte di quest' Opera, che è la Teologia razionale, e il trattato del *Reale* nella terza che è la Cosmologia. Per tal modo tutta la Teosofia sarà pubblicata in cinque volumi, dei quali tre comprenderanno l'Ontologia, secondo l'ultimo disegno, e due quelle parti della Teologia razionale, e della Cosmologia, che ci sono rimaste come frammenti di maggior lavoro, e che basterebbero per sè sole a dimostrare la grandezza dell' ingegno e dell'animo di Antonio Rosmini.

Spero, che gli amici della Verità non vorranno disapprovare questo mio divisamento, per il quale vien dato alla Teosofia di Antonio Rosmini quella interezza che maggiore non è oramai più possibile. Il Rosmini era solito dire che la Teosofia avrebbe dato compimento al Sistema, e che chi la leggesse con animo libero e intelligente troverebbe in essa l'appagamento mentale; quell'appagamento che si può ragionevolmente cercare, che da alcuni si dispera di poter mai trovare, e che il Rosmini co' precedenti suoi scritti aveva dimostrato possibile e necessario, e fattone quasi indovinare il come e l'oggetto. Credo, che a questo scopo basti quant'egli ci ha lasciato, e che noi ora pubblichiamo. E parmi pure che con quest'Opera il Rosmini

abbia toccato il termine de' suoi desiderî a pro della scienza e dell'umanità; combattuti gli errori, ridotta la verità a sistema, data una solida base alle scienze, prestato mirabile servizio alla Teologia, mostrato anche meglio agli amici della Verità la divina faccia di lei, dove abiti, come si possa conquistare, come essere sapienti (1). Che se restasse ancora, come deve naturalmente restare, il desiderio di qualcos' altro, che apporti maggior chiarezza, e dia soddisfazione maggiore, quegli amici della Verità che hanno gli omeri da ciò subentrino alla fatica, e col metodo insegnato loro da questo maestro provino essi pure di levare un po' più il lembo del sacro velo che copre il mistero della natura, gli altri poi si contentino di seriamente meditare sulle dimostrazioni già fatte; chè nulla s'impara, se per propria riflessione non si giunga a fissare le luci della mente nel lume della verità, che come reina e sola maestra siede nelle menti di tutti, e più si rivela a chi più amorosamente la cerca (2).

Il difetto della parte Teologica e della Cosmologica è veramente cosa grave, ma sarebbe da lamentare ancora più, se, come pare, un presentimento di non lontano morire non avesse fatto ristare il Rosmini con una specie di arcano diletto nelle questioni Teologiche e Cosmologiche, che la ragione del metodo gli veniva mettendo tra mani svolgendo l'Ontologia, nella quale si può dire che di

« Quanto per occhio e per mente si gira »

ha sommariamente e ontologicamente toccato. Sicchè Egli avrebbe potuto dire come il Poeta filosofo:

« Or ti riman, lettor, sovra il tuo banco
Dietro pensando a ciò che si preliba
S'esser vuoi lieto assai prima che stanco.
Messo l'ho innanzi; omai per te ti ciba (3) ».

(1) Rosm. *Introd.* I. *Degli Studî dell'Autore.*
(2) S. August. *De Magistro* 36-40.
(3) Dante Alig. *Par.* X, 4 e 22-24.

Il manoscritto fu trovato in bon ordine e nella massima parte riveduto dall'Autore e corretto. Io lo feci trascrivere per custodire religiosamente l'originale, specialmente che delle Opere pubblicate vivente l'Autore furono da lui stesso annullati gli autografi. Mi assunsi di correggere le bozze di stampa, collazionandole diligentemente col manoscritto. Volli rivedere per quanto mi fu possibile le citazioni, e dovetti aggiungere quelle dell'Opera in discorso secondo la numerata da me apposta, e dall'Autore semplicemente indicate con una parentesi vuota. Dove mi parve utile o necessario un leggiero emendamento, aggiunsi qualche parola segnandola cogli asterischi, affinchè il lettore possa vedere genuino qual è il manoscritto. Mi determinai a questo partito per consiglio di gravi persone, e confidando nell'indulgente giudizio dei lettori benevoli. Le citazioni del *Rinnovamento* erano fatte per numero di pagine, alle quali io da principio sostituii quello dei Libri e dei Capi, essendovi più edizioni, ma poi al numero della pagina, che è della prima edizione, aggiunsi quello nei capiversi, avendo rilevato che l'Autore gli aveva posti a una copia apparecchiata con molti emendamenti per una nova edizione, nella quale è pur cambiata la divisione dei Libri, e che spero di poter presto eseguire. Dove mi occorra di trovare qualche piccola lacuna e degli appunti fatti dall' Autore in margine al manoscritto, ne farò cenno in nota coll' asterisco. E poichè nol feci di due noterelle che appartengono alle prime pagine, credo che non sarà discaro al lettore di averle qui sott' occhio.

Sul frontispizio della *Prefazione* sta scritto: « Nella Teo-
» sofia i principî ideologici, che sono evidenti da sè, hanno
» una spiegazione ulteriore vedendoli fondati nell' essere
» sussistente ».

In due cartoline volanti e appartenenti al libro che ha per titolo *Il Problema Ontologico*, sta parimenti scritto di mano dell'Autore quel che segue: « Aggiunte da farsi:

« 1. C'è un'altra forma, oltre le cinque addotte, del Pro-
» blema Ontologico, ed è: Perchè l'uomo non creda di
» conoscere, se non conosce le cause (Arist. *Metaf.* I.).
» Questa si può forse ridurre ad una delle cinque ».

« 2. Toccare le questioni che Aristotele propone nella
» Metafisica, che sono quelle appunto che si riputarono fin
» quì *Ontologiche*, e ridurle a quelle date da noi in un
» modo più universale ».

Noto questi propositi, specialmente perchè mi paiono restati inadempiti; altri simili, ch'ebbero in qualche modo esecuzione, li lascio. Quelli che ammirano il core e la mente di **Antonio Rosmini** spero che non mi biasimeranno nemmeno di queste minute diligenze, che la grandezza dell'affetto mi persuase dovessero essere gradevoli agli Amici della Verità.

PREFAZIONE

1. Gaspare Contarini, uno de' grandi uomini italiani dimenticati dalla sua patria, e pur de' migliori, in mezzo a' civili negozî, trovava tempo e agio di scrivere sette libri *Della prima Filosofia*, in sulla fine esortando altri a dar dopo lui compimento al generoso principio (1). Parole di tant'autorità se le portò il vento, e piacesse a Dio, che la sapienza de'nostri connazionali ora, per virtù del progresso, giugnesse fino a quelle prime linee, e a que' rudimenti, che il veneto porporato, avanti tre secoli, pensava e pubblicava, acciocchè si colorissero in appresso, e si conducessero a perfezione dagli avvenire. Se troppo maggiori e più alti motivi non vi c'inducessero, anche solo il dolore, per non dire lo sdegno, di tant' indifferenza e apatia, che da gran tempo mostrò l'Italia per quelli tra suoi savi, che le additano il vero cammino della sua gloria, ci dovea movere a raccogliere e seguire l'esortazione di quell'uomo, che congiungendo l'operosità e la prudenza ne' più gravi negozî della patria alle virtù cristiane e allo zelo infaticabile ne' più impor-

(1) Le parole, colle quali conchiude quell'opera, sono: *Alii doctiores ac minus occupati civilibus negotiis rem perficiant: nostrum namque institutum fuit, ut potius aliis præscriberemus quonam pacto disciplinarum omnium facile princeps philosophia, scilicet hæc prima, seu sapientiam appellare malueris, tractari debeat, quam ut nostro labore id fieret, cui impares nos esse sentimus, maiusque otium poscit, quam nobis inter tot bellorum procellas, atque publicas occupationes, hinc indeque occursantes in hoc legationis munere, quo fungimur, præstari possit.*

tanti affari della Chiesa, ebbe nondimeno e tempo libero e serenità di mente da consacrare alle più astratte ed ardue speculazioni filosofiche. Quello dunque, che noi abbiamo incominciato in verde età, vogliamo continuare in questa già canuta, e se piace a Colui, in cui mano sono le nostre sorti, e a cui dobbiamo tutti noi stessi, in suo onore intendiamo d'aggiungere ai trattati filosofici precedenti anche questo, che più divisatamente ragiona di quelle materie, che il Contarini con Aristotele attribuisce ad una Prima Filosofia, e che a noi parve intitolare *Teosofia*.

I.

Due parti della Metafisica, la Psicologia e la Teosofia.

2. La ragione di questa denominazione fu già da noi data nella *Prefazione alle Scienze metafisiche* (21-29). Ivi abbiamo pure dimostrato, che la Metafisica, disciplina che s'aggira intorno all'ente considerato nella sua interezza (*Pref. alle Opp. Metaff.* 8-13), si riduce convenevolmente a due scienze, la Psicologia, e la Teosofia; la qual divisione non si diparte molto da quello che ebbero detto gli antichi, e s'accorda colla maniera di concepire di S. Agostino, che riduce tutte le ricerche della filosofica disciplina ultimamente a due, una dell'Anima, l'altra di Dio: « La prima — soggiunge — fa che conosciamo noi « stessi, l'altra che conosciamo la nostra origine: quella ci è « più dolce, questa più preziosa: quella ci fa degni della vita « beata, questa ci fa beati: la prima è per chi ancora impara, « la seconda per quelli che sono già dotti. Quest'è l'ordine de- « gli studî della sapienza, pel quale ognuno si rende idoneo ad « intendere l'ordine delle cose, cioè a riconoscere due mondi « (*il sensibile e l'intelligibile* (1)), e lo stesso padre dell'universo, « di cui non c'è altra scienza nell'anima, se non quella di sa- « pere, come essa nol sappia » (2).

(1) Cf. *Retract.* I, 3.

(2) *De Ord.* II, 18. — Cf. *Sol.* I, 1; *De C. D.* VIII, 4; *De V. R.* 29, 35. Quando S. Agostino dice, che « la cognizione di noi stessi ci fa degni di es-

II.

La Teosofia è pura scienza, non pratica.

3. Ma noi crediamo nostro dovere di non promettere, o far mostra di promettere più di quello che possiamo dare. Chè avendo noi già pubblicata la prima parte della Metafisica, cioè la Psicologia, ed ora accingendoci a dare la seconda, sotto il titolo, forse troppo magnifico, (ma non ne abbiamo trovato un altro che meno male le s'appropriasse) di Teosofia, non vorremmo che i nostri lettori ci giudicassero arroganti, quasi che con questa vasta disciplina filosofica confidassimo di poter dare ai nostri simili quello che non può dare la scienza, lasciando anche da parte che la scienza stessa rimarrà accorciata e impoverita dalla nostra insufficienza. E prenderemo occasione a rimovere questo pregiudizio dalle stesse citate parole d'Agostino.

Quando Agostino dice che « la cognizione di noi stessi ci fa degni della vita beata, e la cognizione di Dio ci fa beati » parla evidentemente d'una *cognizione pratica*, che è la sola compiuta e ultimata, parla di quella cognizione di noi stessi, onde deriviamo l'umile sommessione alla suprema causa e ultimo fine delle cose; di quella cognizione di Dio, nella quale non soltanto la mente specula, ma l'animo e con esso tutt' intero l'uomo aderisce appieno alla causa e al fine, oltre al quale e fuori del quale non è alcun altro bene in cui si riposi appagato.

4. Di questa cognizione due gradi principali si distinguono, il primo de' quali fu insegnato agli uomini prima del Cristo, quando l'autore del libro della Sapienza scrivea: « Il conoscerti è con« sumata giustizia » (1); il secondo fu manifestato dal medesimo Cristo, quando con concetto assai più elevato, disse: « E « questa è la vita eterna, che conoscano te, solo Dio vero, e

sere beati, e la cognizione di Dio ci fa beati » dee intendersi di una cognizione completa, e soprannaturale, non d'una semplice speculazione filosofica, e le due cognizioni non s'intendono prese esclusivamente, quasi che l'una potesse stare divisa totalmente dall'altra.

(1) *Sap*. XV, 3.

« quello che tu hai mandato, GESU' Cristo » (1). E qui contenuto non solamente la scienza, ma l' intero della sapienza; e l'uomo essendo semplice ed uno, e creato da Dio — per usare la frase d'un'eroina cristiana — « con un certo istinto beatifico verso di sè » (2), aspira e tende all' intero: laonde una parte separata da questo intero nol può acquetare.

5. Ma quali sono queste parti dell'intero corpo della sapienza? — C'è una *cognizione pratica soprannaturale*, che è gratuito e immediato dono dell' infinito autore dell'uomo, e questa è sempre intera sapienza, non è mai parte; c'è una *cognizione pratica naturale* formata a sè dall'uomo coll'attività sua propria, con quell'attività che insieme colla natura ha ricevuto dal medesimo suo autore, e anche questa è un cotale intero, benchè d'ordine inferiore infinitamente al primo. Onde anche questo, considerato in sè stesso (lasciando ora da parte la questione se l'uomo da sè solo possa effettuarlo o no), non ha ragione di parte ma di tutto. Sarebbe nulladimeno difficile l'assegnare con distinzione tutti que'caratteri, pe' quali quest'intero della sapienza, secondo natura, si differenzia dal primo, e quanto da esso sia deficiente; ma non abbiamo noi bisogno di entrare al presente in questa ricerca, che appartiene ad una più alta disciplina (3), null'altro importandoci per intanto, se non di sapere quali sieno le parti della sapienza.

Queste dunque sono la *speculativa* e la *pratica*, le quali si possono distinguere ugualmente nella sapienza soprannaturale e nella naturale; e per ispeculativa qui intendiamo tutto ciò che riguarda il pretto intendimento, comprendendovi anche la cognizione diretta e spontanea, benchè il vocabolo si soglia restringere a significare la scientifica. Conviene ora considerare il vincolo, che lega insieme queste due che chiamavamo parti della sapienza.

La *pratica* non istà mai priva di una speculativa, a cui s'appoggia. Quindi apparisce, che, se si considera qual è nel fatto, la pratica non può dirsi che sia mera parte della sapienza, per-

(1) *Io.* XVII, 3.
(2) Caterina Fieschi, la santa, nel suo *Trattato del Purgatorio.*
(3) All'*Antropologia soprannaturale.*

chè n'è veramente il tutto, non dividendosi dalla speculativa e in essa innestandosi: solo può dirsi *parte* per astrazione, quando si riguarda senza tener conto della speculativa a cui s'accoppia.

La *speculativa* all'incontro sta veramente da sè; e però a lei sola s'aspetta la ragione di parte. Il che meglio si scorge osservando che di lei sola si compongono tutte le scienze umane e le teorie filosofiche, quando all'incontro la pratica non si scrive punto, ma solamente si fa, e non si conserva nelle più copiose biblioteche, con grandissime cure e dispendî da ogni parte raccolte, ma negli animi degli uomini e d'ogni altro essere intelligente perpetuamente dimora, senza che ella possa mai, per qualunque sia cagione, dipartirsi dal suo naturale domicilio. Laonde il fine dell'uomo è uno, nel quale sono fuse scienza e virtù così intimamente, che già non sono più due, ma un bene solo, il quale soddisfa pienamente alla natura intelligente; e quando da questo intero, per un'operazione che non è di tutto l'uomo ma d'una speciale sua potenza, si segrega la scienza che, divenuta speculativa, tutta da sè sola si riguarda e si consegna alle lettere, allora la scienza non è oggimai più *quel fine* e quel bene che l'uomo desidera, ma è altro, e ha ragione di *mezzo*.

6. La soddisfazione dunque dell' umana natura trovasi nella sua miglior parte fuori di tutto quello che è stato scritto dagli scienziati, o che si scriverà al mondo giammai; il che nondimeno ha bisogno di qualche maggiore dichiarazione; chè facilmente verrà altrui in pensiero: « E non si può scrivere anche la virtù nell'Etica, e Iddio nella Teologia ? » A cui è facile il rispondere di no, e che non si scrive altro in quelle scienze se non l'*idea* della virtù, e l'*idea* di Dio, le quali non sono nè la virtù, nè Dio, nè appartengono alla pratica, ma alla speculativa; ma intenderne pienamente la ragione non è facile: procuriamo di dichiararla.

Si consideri, che la *pratica* appartiene all' ordine del *reale*, laddove la speculativa, all'ordine dell'*ideale*. Ora, tale è la natura di tutti i *segni*, una classe de' quali sono i vocaboli, che non si riferiscono che all'ideale, poichè quando si usino per condurre la mente a pensare un reale, non la conducono ad esso se non per mezzo dell'idea del medesimo. Onde la *qualità di segno* ap-

partiene unicamente all' ordine intelligibile, e non al reale e sensibile, benchè ciò che si prende per segno sia un sensibile; chè il segno, come segno, non è altro che una relazione, e le relazioni sono nell' intendimento e per l' intendimento. Altro è dunque un reale, ed altro che questo reale acquisti qualità e condizione di segno: il reale, come pretto reale, non segna nulla, non uscendo di sè, e non esprimendo che sè stesso, se così si vuol dire; l'intendimento poi è quello, che lo assume a significare un'altra cosa. Ma non lo potrebbe assumere all'ufficio di segno, se prima non l'avesse *concepito*, e se la cosa, che vuol segnata con esso, pure non l'avesse prima *concepita*; onde il segno e il segnato sono due *termini concepiti* dalla mente, e non due pretti reali. Laonde si ha dall'Ideologia, che i reali non sono paragonabili tra loro se non per mezzo d'un'idea, a cui si rapportino (*Ideol.* 182-187); e lo stesso è a dire del segno e del segnato. Il perchè l'artificio de' segni è unicamente fondato nelle idee, e appartiene al mondo della cognizione, e però co' segni, co' vocaboli, colle lettere scritte, altro non s'ottiene mai se non di porgere alla mente le *notizie* delle cose, e non di dare all'uomo le *cose* stesse. Tutto ciò dunque, che è pratico, la virtù, l'affetto, l'opera, in una parola, il reale, eccede l'efficacia dei segni naturali, e sta intieramente fuori d'ogni parlata, per quantunque eloquente, e d'ogni scrittura, per quantunque dotta, elegante, sublime possa parere.

7. Di che s'intendono alcuni limiti essenziali della dottrina, che intendiamo esporre, cioè che le conviene lasciar da parte tutto quello a cui non giunge il naturale raziocinio, benchè si conosca per divina rivelazione, benchè della rivelazione il raziocinio stesso si giovi per avvigorirsi e ingrandirsi; e che, del pari, essendo pura scienza, non presume e non può presumer di esser pratica attività.

III.

Dell'intemperanza della speculazione.

8. Si raccoglie ancora dalle cose dette in che consista l'intemperanza della speculazione, dico l'intemperanza assoluta e non quella che è relativa all'individuo, di cui fu parlato nella Logica (1179-1184). Ogni qualvolta si vuol ridurre tutto l'uomo alla speculazione, e scambiandosi la parte pel tutto, si presume che nella sola speculativa si deva comprendere tutto il bene umano, e si fa di conseguente ogni sforzo colla mente per ricacciare il reale nell'idea, e per fare, che da questa sola riesca fuori la materia di cui consta il Mondo sensibile, e lo Spirito, e finalmente Dio stesso, c'è evidentemente intemperanza di speculazione, e quella specie di sofisma, che si chiama della parte (*Logic.* 727-730). Se potesse essere che nell'idea ci fosse tutto ciò, certo allora il bene dell'uomo si conterrebbe tutto intero nella scienza, e ciascuno potrebbe ricavarlo dalle parole d'un uomo o dalla lettura d'un libro; chè qui troverebbe ogni cosa, e però non abbisognerebbe d'altro, molto meno della cosa più tenue di tutte l'altre, qual è il pane quotidiano. Ma quantunque lo Schelling e l'Hegel abbiano asserito d'essere pervenuti ad una scienza così compiuta, ebbero tuttavia bisogno d'insegnarla pubblicamente, non dico per procacciarsi la pratica della virtù, che sarebbe assai, ma pure per vivere cogli stipendi annessi alle loro cattedre: prova evidente che nella loro idea assoluta non c'era tutto; che se ci fosse stato dentro, com'essi dicevano, il Mondo, ci avrebbe dovuto essere anche del frumento e del pane e del vino.

9. La nostra Teosofia non può certo dare al pubblico promesse tanto magnifiche, tanto maravigliose: ma essa spiegherà come la mente umana che s'inoltra nella speculazione sia proclive a trovare ogni cosa in se stessa: dimostrerà cioè doverci essere un *oggetto*, che contiene effettivamente in sè l'università delle cose, e come quest'oggetto non è l'idea, che splende alle menti umane, la quale idea nondimeno partecipa da quell'oggetto la forma d'oggetto; onde l'idea essendo anch'essa

per sè oggetto, colui che specola facilmente la confonde coll'oggetto compiuto e sussistente, nascendo in lui un grandissimo desiderio d'attribuire a quella, che sola intuisce, gli attributi di questo che non intuisce, e pur intende che non può mancare: è un'aberrazione della tendenza all'unità, essenziale ad ogni intelligenza, e quest'aberrazione trascina l'uomo anche sopra un abisso d'assurdi, sicchè più non vede, sperando per mezzo a questi di pervenire al suo disperato proposito.

10. Riconosciamo dunque — e dimostrerà anche questo la nostra Teosofia — che l'essere stesso, se ha un'esistenza oggettiva, è per sè intelligibile, e contenendo l'essere tutte le cose (poichè quello, che non è essere, è nulla) conviene, che l'intelligibile contenga tutte le cose; e dimostrerà di più che l'essere deve avere effettivamente per necessità questa forma primitiva: ma nello stesso tempo farà ancora vedere con tutta evidenza, che l'INTELLIGIBILE CONTENENTE TUTTO non è dato all'intuito della natura umana, potendo questa soltanto trovarlo per argomentazione atta a darne solamente un concetto negativo e formale. Di che conseguita, che l'uomo non possa avere nè l'*assoluto conoscimento* che lo Schelling gli attribuì per *immediata intuizione*, nè l'*idea assoluta* che gli promise il suo discepolo Giorgio Hegel, nemico d'ogni immediatezza, per via d'un *mediato raziocinio*, il quale alla guisa d'un ragno industrioso col lavoro di molti anni andò tessendo e ritessendo una tela, che non involse che lui solo, confessando moriente egli medesimo che nessuno l'aveva inteso, eccetto uno, il quale nè pure l'aveva inteso pienamente. Onde per sentenza del maestro ei non lasciò eredità ne' discepoli, benchè alcuni dal nome del maestro ora si denominino. Ma se la scopa del buon senso rinettò così presto e facilmente da questa sottilissima ragna la casa della filosofia, non sarà punto inutile, che subentrando la Teosofia, ella anche additi come a quell' errore dotto ed ingegnoso sottostia una gran verità, che pur vollero, ma non poterono cogliere que' coraggiosi speculatori; e questa verità è quella necessità appunto, che dicevamo, « di un intelligibile eterno contenente le cose tutte », a cui arbitrariamente e del tutto falsamente essi applicarono la parola *idea*, che indica il lume, vôto di contenuto, della natura umana, quand' esso non ebbe mai e non può avere altro nome, che quel nome che gli

impose il Cristianesimo, che lo fece conoscere all'uomo che per natura l'ignora, di VERBO DI DIO.

IV.

La Filosofia teosofica insiste in se stessa, non prende nulla dalle altre scienze, ed esclude ogni ipotesi.

11. Pure se l'*assoluto conoscere* è proprio di Dio e non dell'uomo, anche l'uomo ha nondimeno un *conoscere assoluto* rispetto alla forma, quantunque non così rispetto alla materia (*Ideol.* 325, sgg.; 474, sgg.); e questa maniera d'assolutezza del conoscere umano anch'essa divenne occasione agli erramenti della scola germanica, di cui parlavamo. La Teosofia dovrà parlare lungamente dell'assoluto conoscere umano; anzi essa stessa dovrà usarlo; e più ancora dovrà esserlo. E veramente non essendo ella altro che la TEORIA DELL'ENTE (nè parrà poco , benchè in due sole parole si compia la sua definizione), e l'ente essendo infinito ed assoluto, innanzi che racchiuso tra limiti e tra questi esistente come finito , niun pensiero potrebbe raggiungerlo , se non si rendesse egli stesso da qualche parte assoluto ; chè assoluto, in qualunque modo, si rende quel pensiero che è informato da un oggetto, in qualunque modo, assoluto. E anche a bona ragione Platone chiama il discorso del *massimo*, quello che tratta dell'ente, *περὶ δὲ τοῦ μεγίστου τε καὶ ἀρχηγοῦ πρώτου* (1).

12. E poichè non c'è cosa alcuna, che possa antecedere nell'Universo e nella mente all'ente o all'essere , che , tolto l'essere , rimane il nulla nell'ordine nelle cose e il buio in quello delle cognizioni, perciò la dottrina dell'ente, che noi intitolammo Teosofia , risponde al concetto che gli antichi s'erano formati della Filosofia, i quali dicevano ch'essa si distingue dall'altre scienze in questo, che mentre tutte le altre scienze suppongono dei principî che non dimostrano, la filosofia all'incontro non mutua cosa alcuna altronde, ma s'edifica co' materiali suoi proprî, non parte da alcuna ipotesi o supposizione gratuita, ma anzi cerca e sta-

(1) *Soph.* p. 243. C

bilisce τὸ ἀνυπόθετον (1), ond'ha una base inconcussa, e non ammette che il necessario (2).

V.

Come si distingua la Teosofia dall' altre scienze.

13. Ma per la stessa ragione che non rimane nulla fuori dell'essere, parrà che la Teosofia, proponendosi quest'oggetto, deva assorbire e riassumere in se stessa tutte l'altre scienze, e però che si prometta con essa cosa impossibile e temeraria, quasi ella prendesse a discacciare dal mondo tutte l'altre discipline. Laonde è necessario che noi vediamo come la Teosofia dall'altre scienze si distingua ed abbia suoi certi confini. Sebbene dunque sia vero, che non si dà scienza che non riguardi cose che appartengono all'ente, tuttavia altro è trattare d'alcuni enti e di ciò che loro appartiene, ed altro trattare dell'Ente e dell'Essere come Ente ed Essere: questo fa la Teosofia, quello le altre scienze. Il che s'intenderà pienamente mediante le seguenti considerazioni.

14. Il pensiero dell'uomo e l'attenzione che n'è la sua intima attività ha tale indole che spezza l'ente, e si posa sopra una parte o un lato di esso, non badando punto al resto, quasi non ci fosse, e quella parte o lato di ente in cui si raccoglie l'attenzione segna colle parole, e molte cose ne va ragionando e dicendo. Di poi viene un tempo, nel quale riscuotendosi da questa specie di sogno, riconosce ch'egli non s'è occupato che d'una parte o d'un lato solo dell'ente, e allora s'industria di risalire al tutto e di considerare anche la parte o il lato speciale, in cui prima s'era indugiato, nel tutto a cui appartiene. Segnando còn due vocaboli questo doppio modo di operare della

(1) Sen. *Ep.* 88. — Cf. Van Heusde, *Initia Philos. plat.* II, 12.

(2) Esclude dunque la Filosofia gli argomenti, che conchiudono a probabilità? — Questi non sono proprî della filosofia, e mostrano imperfezione della scienza: nè si possono dire filosofici se non in quanto che hanno un elemento necessario, cioè in quanto è necessario che quell'argomento conchiuda a probabilità.

mente umana, dicemmo che il primo è un *pensiero parziale* e il secondo un *pensiero totale* (*Psicol.* 1294, sgg.; 1407, sgg.). Ora, il primo di questi due modi del pensare e del conoscere è il fonte delle varie scienze: il secondo è il fonte della *Teosofia*, che considerando l'ente come ente, considera per conseguenza l'ente nella sua *totalità*. È vero dunque, che tutte le scienze trattano, e non possono trattare che di qualche cosa che appartiene all'ente; ma poichè esse riguardano l'ente solo in quanto è diviso o dalle limitazioni naturali o dallo sguardo della mente, perciò stesso prescindono e astraggono al tutto dalla sua natura totale ed intera, e questa rimanendo dimentica ed esclusa da esse, viene raccolta dalla Teosofia che ne fa sua materia ed argomento.

15. E di qui non solamente apparisce la distinzione della Teosofia dalle altre scienze, ma ancora l'eccellenza di quella, che si eleva di lunga mano su tutte queste, e le unifica e compie tutte in se medesima. Poichè, quantunque l'umano pensiero s'eserciti nel detto modo parziale e unilaterale, tuttavia l'intelligenza non trova la sua quiete nella cognizione delle parti e de'lati, ma vi sta come in sul viaggio, o facendovi delle dimore provvisorie (benchè anche a' viaggiatori incontri di morire in qualche albergo, prima d'avere il loro viaggio fornito), o solamente trapassando più o meno celeremente. Chè la mente è sempre volta per sua propria natura a raggiungere le *ragioni ultime*, e le parti e i lati diversi delle cose hanno le loro ragioni nel tutto e nel subietto, e tutto ciò che in qualunque modo appartiene all'ente è per l'ente ed ha la sua ragione d'esistere nell'ente. Onde quella sola disciplina che considera l'ente come tale, nè più nè meno, e però nella sua interezza e pienezza, è il termine di quel desiderio di scienza che fruga incessantemente ed urge tutte le finite intelligenze.

VI.

Come la Teosofia si distingua dalle altre scienze filosofiche. — Filosofia regressiva e progressiva.

16. Potrà qui parere, che se la Teosofia non assorbe in sè le altre scienze, s'approprì però, e a se sola pretenda riserbare la qualità di scienza filosofica. Poichè incaricandosi essa d'assegnare le ragioni supreme che si trovano nel tutto dell'ente, e non essendo la Filosofia che « la scienza delle ragioni ultime »; pare che tutta la Filosofia si riduca in quest'unica scienza della Teosofia, non rimanendo fuori di lei altra scienza, che meriti questo nome. Pure si consideri, che la Filosofia ha bensì per iscopo le ultime ragioni, ma per arrivare a coglierle, definirle, ordinarle, condurle all'unità, l'uomo, che ama e cerca la vera scienza, ha uopo di fare co' suoi pensieri e ragionamenti assai lungo cammino e prima di raggiungerle ci adopera molte investigazioni. Poichè se alcune tra l'ultime ragioni sono prime nella intuizione della mente umana, non si rifondono però nella riflessione che dopo tutte l'altre, e ogni scienza è di sua natura cognizione riflessa (*Ideol.* 1472.; *Logic.* 69-71). Tutto quel lavoro dunque che fa la mente del filosofo per avanzarsi fino agli ultimi perchè, e ha questi per intento, è filosofico; e questo è così copioso ed involto che, quando s'esprime ordinatamente in parole o in iscritture, si riparte in più scienze, quasi stazioni del lungo viaggio, ultima delle quali e compimento di tutte le altre è la Teosofia.

Oltre di ciò, dovendosi ordinare questa per modo, che abbia un capo e principio, donde tutte l'altre membra e conseguenze si derivino (chè tanto esige la cognizione scientifica, acciocchè appaghi la più nobile riflessione dell'uomo), come arrivare d'un tratto a quella sommità onde discende tutta la scienza? Noi abbiamo dunque riconosciuto doversi ammettere la distinzione tra la *Filosofia regressiva*, che è quella che sulla via della riflessione riconduce la mente a trovare il principio da cui si deriva la scienza dell'ente, e la *Filosofia progressiva*, che è la stessa scienza

dell'Ente dal suo principio derivata. (*Prelim. alle Scienze Ideol.* 5, 31-34), cioè la Teosofia; e oltracciò una *Filosofia media*, che è quella che somministra le condizioni tanto formali — Logica —, quanto materiali — Psicologia — del passaggio della mente speculativa dalla filosofia regressiva — Ideologia — alla progressiva e teosofica. La Teosofia dunque, benchè meriti essa sola l'appellazione di *teoria*, non è la sola scienza filosofica, ma è preceduta necessariamente da altre.

VII.

Tre principî dello scibile umano: l'ideale, il materiale, l'assoluto.

17. Il lavoro della mente filosofica e tutto il sistema del sapere umano ha tre principî, l'obiettivo formale, il subiettivo, l'obiettivo essenziale, ossia l'*idea*, l'*anima*, l'*ente*; e però lo scibile conceduto agli uomini può essere ordinato in tre modi:

1° Movendo dall' *idea* che è il lume con cui si conosce tutto ciò che si conosce, e però è *un primo* anteriore a tutti gli altri noti;

2° Movendo dall'*anima* intelligente, chè tutto ciò che si pensa o si specula, quantunque abbia natura di oggetto, veste la forma di cognizione anche subiettiva in questo solo senso, che sono gli atti del subietto intelligente quelli che danno le cognizioni all' uomo, onde queste suppongono il subietto intelligente come *un primo*, antecedente ad esse, da cui derivano nella forma di *cognizioni umane*;

3° Finalmente movendo dall'*ente*, come quello che è tutto ciò che si pensa — e lo stesso subietto intelligente non è se non per la partecipazione dell'ente — onde si suppone come anteriore a lui l'*ente*, il quale così è anch'esso *un primo*, da cui partendo quasi da capo si possono ordinare tutte le membra, cioè le entità alle quali lo scibile si riferisce.

L'idea dunque è un primo nell'*ordine delle cognizioni assolutamente considerate*; il subietto intelligente è un primo nell' *ordine di rapporto tra le cognizioni e il subietto umano* a cui sono comunicate; l'ente è un primo nell'*ordine assoluto degli oggetti*

conoscibili. Quindi tre scienze, cioe l'Ideologia, la Psicologia e la Teosofia, che si possono considerare come tre centri, intorno ai quali fu già radunata dalle diverse scole in tre modi diversi la Filosofia, e da' quali ricevette un diverso carattere.

18. Ma questi tre metodi sono essi ugualmente logici? Soddisfano ugualmente alla legge essenziale della filosofia, di non prendere altrove il suo oggetto, di non cominciare da alcuna ipotesi, di non presupporre davanti di sè nulla di gratuito su cui fondare i suoi ragionamenti? — La necessità di rispondere a queste interrogazioni ci obbliga ad esaminare con più diligenza la questione assai grave e difficile: « da che cosa deva incominciare la Filosofia ».

VIII.

Errore metodico dell'Hegel nel cominciare dal principio materiale, che rifonde poi gratuitamente nel principio assoluto.

19. L'Hegel sentì l'importanza di questa questione e rispose, che « qualunque cosa sia quella da cui si cominci, ella è sempre una supposizione, poichè ogni *sapere immediato* è puramente ipotetico ». Questa sentenza gli fu suggerita dal *sensismo*, di cui non si potè mai ripurgare la scola germanica, benchè prendesse titolo d'Idealismo trascendentale. Infatti egli non riconosce per immediato altro che l'esperienza sensibile, e questa dice essere il punto di partenza della Filosofia (1); egli accetta il detto aristotelico: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu;* e il suo sistema consiste in aggiungere che *nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu*, di maniera che ammette per vera reciprocamente l'una e l'altra sentenza, e compendia sè stesso in queste parole: *Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig* (2). Ora è ben chiaro che se la Filosofia non ha altro punto di partenza che l'esperienza del senso

(1) *Encyclopédie*, § 1-12.
(2) *Philosoph. des Rechts, Vorrede Encyclop. Einleitung*, § 6.

esterno ed interno, essendo il puro senso un non conoscere, e le cognizioni delle cose sensibili presentandosi alla mente del filosofo come cognizioni soggettive, egli dovrà riguardarle quali supposizioni, quai dati non ancora pienamente giustificati. Ma è egli vero ciò che gratuitamente asserisce questo filosofo, che il punto di partenza della Filosofia sia l'esperienza? Quest'è da vero una sua *supposizione*, e nel tempo stesso ch' egli ricusa d' ammettere cosa alcuna non dimostrata, e nega valor filosofico a qualunque immediato conoscimento, fa pur maraviglia a vedere con che sicurezza mova il cammino da una tale asserzione, supponendo infallibile che l'esperienza sia il punto di partenza della Filosofia, e non solo trascurando di provarlo, ma dispensandosi dal sottoporlo a qualunque esame. Questo punto di partenza della Filosofia posto nell'esperienza sensibile, è proprio al genere di que'filosofi che movono dal soggetto, ossia dall'anima. Ma confessando l'Hegel, che incominciandosi dall'esperienza si comincia da una pura supposizione, egli viene a confessare ad un tempo che qui non comincia ancora veramente la Filosofia, la quale non è una supposizione, ed anzi ella non è, come dicevamo, che una dottrina necessaria, e però dove comincia il necessario, ivi solo può cominciare la teoria filosofica.

20. Che poi l'Hegel, avendo creduto che la Filosofia avesse il suo punto di partenza dall'esperienza, pronunciasse in universale che « da qualunque cosa incominci la Filosofia, questa cosa è sempre una supposizione », non è che un salto dal particolare all'universale, una di quelle conclusioni illogiche tanto frequenti nel nostro filosofo, che si persuade non poterci essere altro se non quello, ed è ben poco, che si presenta alla sua immaginazione. Ma se egli avesse considerato che il senso esterno ed interno, fonti dell'esperienza, e l'altre facoltà del subietto umano, e lo stesso subietto umano, non sono altro che *condizioni materiali*, necessarie non all'esistenza della verità, ma a far sì che questa si comunichi all'uomo (poichè ella non si potrebbe comunicare a un subietto, che non esistesse o che non avesse la potenza di riceverne la comunicazione), avrebbe facilmente compreso, che queste condizioni materiali non possono costituire pur il principio di quella teoria della verità che si cerca, benchè la ricerca della verità le supponga, appunto come l'armatura d'una

fabbrica, benchè necessaria a costruirla, non è ancora il principio, nè una menoma parte della fabbrica. Come poi l'esperienza, e il soggetto che l'esercita, rientri più tardi nella teoria del tutto che l'assorbe in sè, benchè non possa esserne il principio, dalla teoria stessa si verrà a conoscere.

IX.

La Filosofia, e il sistema dello scibile, deve cominciare dal principio ideale.

21. È dunque manifesto, che quelli, che pretendono incominciare il sistema dello scibile umano dall'anima, movono dalla condizione materiale dello scibile, e però da un principio che non principia punto il sistema. Conviene dunque appigliarsi ad uno dei due altri capi che si presentano alla mente colla pretensione di poter esserne principio, cioè l'*idea* o l'*ente* che coll'idea si conosce. Ma se l'ente si conosce coll'idea, l'idea logicamente precede; e cominciando dall'ente si lascerebbe indietro l'idea, che rimarrebbe sottintesa e supposta: si principierebbe dunque ancora da una supposizione, e una supposizione non somministra il cominciamento del sistema; chè il sistema ha per suo essenziale carattere la necessità, che se non fosse necessario non sarebbe *sistema*. Vediamo dunque se si possa cominciare il sistema dall'idea.

22. C'è egli qualche cosa nella mente, che abbia priorità in confronto dell'idea? C'è un noto che sia anteriore all'idea, col quale si conosca l'idea stessa? Poichè se c'è qualche cosa di più noto dell'idea, dal quale l' idea mutui la sua luce intellettiva, converrà trovare in quel primo noto il principio che si cerca.— Per rispondere a questa domanda conviene passare a rassegna tutte le diverse classi d'idee, le quali si possono ridurre a due: « idee più comprensive e idee meno comprensive »; e confrontarle tra loro. Dal quale confronto risulta, che le idee più comprensive hanno bisogno, per essere note ossia ricevute dalla mente umana, delle idee meno comprensive, le quali hanno maggiore estensione, di maniera che ogni idea più comprensiva suppone davanti a sè tutte le meno comprensive. Allorchè dunque si voglia

cominciare il sistema da qualche idea, che abbia una certa comprensione, il cominciamento involge una *supposizione*, cioè rimangono sottintese e supposte le idee che hanno priorità a quella da cui si comincia, che sono, come dicevamo, quelle dotate di una maggior estensione. Ma se trascorrendo le idee dalle più comprensive alle meno si può arrivare ad una che non abbia alcuna comprensione, questa non supporrà davanti a sè altra idea di sorta; e come sarà l'estesissima di tutte, così anche sarà nota la prima, e quindi nota per sè: e quindi sarà trovato il vero principio di tutto il sistema, scevro da ogni supposizione, ma per sè stante davanti alla mente. E questo è appunto quello che fa l'Ideologia, la quale dimostra che l'idea della massima estensione e priva d'ogni comprensione c'è davanti alla mente — e se non ci fosse, nè pur ci potrebbero essere l'altre idee più o meno comprensive come pur ci sono, — ed è l'*idea dell'essere del tutto indeterminato*. Laonde dicevamo (*Prelim. alle Opp. Ideol.* 31), che l'Ideologia è quella scienza che costituisce la Filosofia regressiva, avendo ella per iscopo di ricondurci colla riflessione fino al principio di tutto ciò che sappiamo, trovato il qual principio semplicissimo, e null'altro esigente per essere pensato che se stesso, da esso si mova e si produca il sistema della verità, ossia la Teosofia, che è la Filosofia progressiva.

23. Questo principio non è una supposizione, perchè, ridotta l'idea a giudizio, con esso non si dice altro se non che « l'essere è l'essere »; il che è vero anche se non ci fosse il soggetto umano che intuisce l'essere e lo pronuncia.

X.

Lo stato dell'uomo prima dell'invenzione della Filosofia non è il dubbio, ma la cognizione comune, *e l'*ignoranza metodica.

24. Qui ci si dirà: « Quando voi siete in sul cercare colla vostra riflessione quell'essere e non l'avete ancora raggiunto, dovete trovarvi in uno stato di dubbio, e partite almeno dalla supposizione di poterlo trovare ». Rispondiamo che questa sup-

posizione non è il principio della filosofia, il quale non c'è se non quando s'è trovato: di poi la supposizione di poter trovare il punto fermo delle umane cognizioni non è una supposizione logica che involga alcun dubbio, ma una persuasione spontanea che equivale a certezza di doverlo trovare, perchè l'uomo prima ancora di filosofare si sente fatto per la verità, e sa di possederla in un qualsiasi modo; onde quella supposizione, se così si vuol chiamare, non è esitazione: il dubbio nasce più tardi nella mente e nell'animo umano, e lo scetticismo è l'ultimo de' sistemi, che comparisce sempre al mondo dopo la Filosofia, quando questa si va perdendo e corrompendo. Quello dunque, che precede nell'uomo la filosofia, non è propriamente il dubbio, ma uno stato di cognizione diretta e spontanea, pieno di persuasione, e che si mantiene in possesso della certezza. Quindi la nostra filosofia regressiva non parte dal *dubbio metodico*, ma parte dalla *ignoranza metodica* (*Prelim.* 11) e la parola « metodica » dichiara di qual ignoranza si parli. Ella fa conoscere che non s'intende un'ignoranza, che esista di fatto nel filosofo che incomincia ad esporre « la filosofia regressiva », che anzi egli può e deve essere già dotto, ma s'intende un'ignoranza relativa all'ordine e all'esposizione delle verità che egli prende a fare, in quanto che, prima d'esporle ordinatamente, esse non vi sono nell'esposizione, e dopo esposta una prima, o alcune di esse, rimane l'assenza dell'altre nell'esposizione, perchè non sono ancora dedotte ed esposte, e quindi si suppone che il discepolo ancora non le sappia, perchè non le sa come discepolo, benchè possa saperle altronde: quest'assenza dunque ipotetica delle verità che si prendono a esporre è quella che chiamasi « ignoranza metodica ».

Essendo dunque l'ignoranza metodica relativa all'esposizione ordinata e filosofica delle verità, è un' ignoranza, che si riferisce alla riflessione, e non alla cognizione diretta o alla popolare, questa rimanendo con quella ignoranza. Colla cognizione diretta e colla popolare l'uomo sa, benchè molte cose le sappia in una forma più o meno implicita, e c'è in lui la certezza: l'idiota non dubita, o dubita meno del dotto, ma non essendo queste cognizioni riflesse, o almeno non riflesse quanto basta ad esser filosofiche, l'assenza di queste cognizioni in forma filosofica e

sistematica è l'ignoranza metodica da cui comincia la filosofia, e che nella scola si suppone.

XI.

La Filosofia non comincia col raziocinio, ma colla riflessione osservatrice, *e però con un conoscere* immediato, *senza supposizione di sorta.*

25. La filosofia dunque non comincia da alcuna proposizione supposta, ma da un punto luminoso, che ha l'evidenza della necessità, riconosciuto bensì nell' uomo dalla *riflessione*, ma dalla *riflessione osservatrice*, e non punto argomentatrice. Ora ogni osservazione anche riflessa è un conoscere diretto ed immediato, e però incomincia da una notizia *immediata*, sì perchè questa notizia è presente all' intuizione senza niun mediatore, si perchè è riconosciuta dalla riflessione con un'osservazione immediata senza argomentazione di sorta, e perciò senza alcun bisogno di mezzo termine.

26. Nè si può opporre, che essendo l'*intuizione* e l'*osservazione riflessa* facoltà dello spirito, colle quali si coglie quel punto di evidenza, e non essendone ancor provata la veracità, c'è la *supposizione* che non ingannino. Questa obiezione avrebbe luogo, se fosse vero, che l' evidenza di quel punto, cioè dell'essere obiettivo, si *argomentasse* dalla veracità delle potenze dell' uomo che l' apprendono; ma non è e non può esser questo il fondamento di quella evidenza. L' ideologia non dice mica: « L'essere è essenzialmente obiettivo, perchè tale mi è presentato dall' intuizione e dall'osservazione, potenze che sono dotate di veracità»; ma dice: « l'essere è essenzialmente obiettivo, perchè non può essere diversamente ». È nella natura stessa dell'essere che si trova la sua necessità, e non s' argomenta già dalla veracità delle potenze; anzi la veracità di queste si conchiude posteriormente dall' intrinseca necessità dell'essere che esclude qualunque contraria possibilità; onde le potenze rimangono escluse da ciò che si conosce evidente e necessario, il quale sta e vince per

la propria luce; esse non sono, come dicevamo, se non *condizioni materiali* del conoscere.

XII.

L'Ideologia è la scienza che stabilisce il punto di partenza; la Psicologia e la Logica danno le condizioni materiali, e le condizioni formali della Teosofia.

27. L'*essere* dunque è quel solo che non ha bisogno d'altro che di sè stesso per essere pensato ed ammesso come evidente e necessario; e quando la riflessione filosofica l'ha per tale riconosciuto, ell'è venuta in possesso dell'istrumento o mezzo di andare avanti a riconoscer l'altre cose, a riconoscer la veracità delle percezioni, delle idee, spiegandone l'origine, e de' principî del ragionamento, il che fa l'Ideologia e la Logica; e in appresso riconosce pure, come conseguenza indeclinabile, la veracità delle facoltà intellettive, e massimamente dalla riflessione, dall'evidenza delle cognizioni sempre argomentando alle facoltà, e dagli atti venendo a conoscere la natura delle potenze e non viceversa, come fanno, e pretendono illogicamente che si faccia, i sensisti e tutti i sogettivisti; e finalmente viene a trovare la dottrina del subietto umano, che è l'intento della Psicologia. Questa è una scienza, che non ha bisogno d'altro che dell'Ideologia e della Logica, e presupposte queste, può stare da sè, perchè si fonda sulla percezione (*Sistem. fil.* 75, 76) che da una parte è certa, dall'altra circoscrive all'uomo un tutto conoscitivo, nè lo necessita ad uscirne. Così dopo che la riflessione trovò l'evidente nel necessario, ella discopre la dottrina delle *condizioni formali* del ragionamento, scopo principalmente della Logica, e quella delle *condizioni materiali*, argomento della Psicologia (*Prelim.* 32).

XIII.

Le scienze filosofiche anteriori procedono con un ragionamento diretto, la Teosofia usa d'un ragionamento circolare, ma non vizioso.

28. Fin qui la mente speculatrice fa un cammino in direzione retta. Ma quando con altre riflessioni, uscendo dalle angustie della percezione, si solleva a considerare l'ente in se stesso nella sua universalità e nella sua totalità, e s'accorge che esso è uno ed identico in tre forme, e cerca come queste sieno nell'infinito, e poi come ne partecipi il finito: allora viene spinta in circolo, che ben s'avvede non potersi parlare d'alcuna di quelle forme a parte, senza contemporaneamente supporre le altre due, tali essendo le tre forme che, rimanendo inconfusibili, pure reciprocamente si chiamano e si compenetrano. Onde non potendo, per la successione dei pensieri e delle parole, abbracciare in un solo atto istantaneo quella triplice dottrina, lo speculatore si vede stretto a dover dividere quello che è indivisibile, ed usare, volendo parlare d'una di esse, un ragionamento deficiente per l'astrazione che si obbliga a fare dall'altre due. Ma come e fino a qual termine possa di poi emendarsi questo inevitabile difetto di ragionamento, e in che modo ci abbia un circolo non vizioso, non solo fu detto nella Logica, ma si mostrerà in quel libro, che abbiamo consacrato a dichiarare « il problema dell'Ontologia ». Poichè l'Ontologia e tutta la Teosofia ha per suo proprio modo di ragionare *il circolo*, quello cioè che abbiamo chiamato *solido*, in cui si contiene anche l'argomento che gli Scolastici chiamarono di *regresso* (*Logic.* 701, 702).

29. E questo stesso circolo, in cui non viziosamente s'involge di continuo il pensare e il sapere teosofico, e che risulta non solo dal sintesismo delle tre forme dell'essere, ma ancora da molt'altri sintesismi che per tutto, nell'ordine intrinseco dell'essere, si riscontrano, dà una nova ragione dell'avere noi considerata come una sola scienza quella dottrina che s'usò fin qui partire in tre, e l'averne il loro complesso denominato Teosofia.

XIV.

Continuazione. — Tre parti della Teosofia: l'Ontologia, la Teologia e la Cosmologia.

30. L'Ontologia, la Teologia (razionale) e la Cosmologia sono tre parti d'una sola scienza, a ciascuna delle quali manca il tutto e l'esistenza propria: rientrando di continuo l'una nell'altra, esse confondono, quasi direi, le loro acque nel mare dell'essere. In fatti, come parlare, a ragion d'esempio, dell'essere nella sua essenza universale, e in tutta la sua possibilità, ciò che appartiene all'Ontologia, senza avere alcun riguardo all'infinità e all'assolutezza dell'essere, argomento della Teologia? O come dare una dottrina filosofica del Mondo, intento della Cosmologia, senza risalire a considerare la causa che gli ha dato l'esistenza, e il modo d'operare di questa causa, il che riconduce il ragionamento sul suolo teologico? Laonde il centro e la sostanza di tutta la trattazione è sempre la dottrina di Dio, senza il quale nè si conosce a pieno la dottrina dell'essere, nè si spiega il mondo. Quindi la denominazione di Teosofia data all'unica scienza che, dividendosi nelle indicate tre parti, riesce una e trina.

31. Questa assume, come dicevamo, di ragionar dell'ente nella sua piena estensione e comprensione — quanto può andare la ragione umana — sotto tutte le forme, nel suo ordine organico, in tutti que'suoi intimi nessi che dall'immensa moltiplicità, in cui si diffonde e s'allarga, lo fanno mirabilmente rientrare nell'unità semplicissima ed assoluta. Se dunque l'argomento delle scienze ideologiche e psicologiche è di sua natura analitico, e la divisione o analisi si può dire la funzione ed operazione caratteristica colla quale procede l'Ideologo e lo Psicologo; l'argomento all'incontro delle scienze teosofiche è di natura sintetica, chè queste scienze si propongono di meditare ed esplorare la gran sintesi ossia la grande unità di tutte le cose pensabili; nè dividono in parti l'ente se non affine di poi dimostrare in che modo mirabile tutte quelle parti si raggiungono ed unificano. Di che conseguita manifestamente che le scienze teosofiche non possono in alcun modo essere più, ma debbono essere una che abbracci il tutto. Laonde la Teo-

sofia ha questo suo proprio carattere di essere sommamente organica. Chè a quella guisa, che le membra ossia organi d'un vivo animale cospirano a formare un solo ente, nè alcuna delle membra separate dal tutto può far conoscere quell'indivisibile che da tutte risulta; così riesce impossibile squarciare le membra della Teosofia, senza che incontanente ci sfugga di mano e ci svanisca la stessa scienza vivente che noi cerchiamo; come appunto accade nell'anatomico che divide le fibre d'un cadavere col coltello per considerarle a parte, a cui non si presenta mai l'organico vivente, che nella unione armonica e animata di tutte insieme consisteva. Il perchè il Teosofo obbligato dall'imperfezione del pensiero umano e della parola a trattare delle singole parti e speciali conformazioni dell'ente, nol fa però se non considerandole in un continuo rispetto al tutto e nel tutto, e siccome partecipanti l'essere loro dallo stesso tutto; e se facesse altramente, cesserebbe con ciò dall'esser Teosofo, trattando forse altra scienza, non punto la Teosofia. Il che mi par singolare che non abbiano fin qui veduto quelli che hanno preso a filosofare; i quali hanno pure squarciate le membra di quella scienza, che ha per iscopo ed intendimento l'unirle.

32. Di che, se noi cerchiam la ragione, ci verrà trovata nella somma difficoltà della Teosofia e de' pericoli che ella involge. Poichè la scienza che tratta dell'essere nella sua magnifica ed immensa complessità, risica d'urtare nell'uno o nell'altro de' due scogli opposti; o di frangere l'essere per modo che ne perisca l'unità, il che ruba alla Teosofia il suo proprio scopo che è di mostrare di quest'unità la vera ed arcana natura; o d'accozzare mostruosamente e identificare l'essere in modo alieno dal vero, con che il Teosofo si rende maestro di panteismo. Quindi gli erranti nelle dottrine teosofiche si dividono in due ampie classi: nella prima stanno quelli che non diedero all'essere la debita unità, nella seconda quelli che glie ne diedero una indebita: quelli peccarono per difetto, questi per eccesso: i primi disconobbero i vincoli e nessi, pei quali gli enti relativamente diversi si attengono e si congiungono assolutamente in un bellissimo tutto organico; i secondi, vinti anch'essi dall'immensa difficoltà di trovare la natura di questi nessi, sostituirono ai veri de' nessi falsi, dati loro dall'imaginazione, ed anzi, per far più presto, ne-

garono a dirittura la verità de' nessi che dovunque appariscono, e che suppongono a un tempo e l'unità e la distinzione, sognando un cotal essere uniforme assorbente tutto nel proprio seno quasi in una voragine profonda, ove ogni distinzione scompare. I quali errori devono a noi fruttare non piccolo ammaestramento di proceder cauti e temperati nel pronunciare. Chè niuno, a nostro avviso, si può mettere, senza certissimo rischio di naufragio, nelle teosofiche investigazioni, il quale prima di tutto non sappia che la scienza a cui egli pone la mente, di sua natura vince l'intelligenza della specie umana, di che niun savio che vi si applica può sperare, o mettersi in animo di far più che d'innalzare qualche lembo del velo che ricopre sì immenso corpo di verità. Laonde a prima dote richiesta nel Teosofo noi poniamo quella che egli non si vergogni di confessare essere immensamente più le cose che gli rimangono ignote, di quelle che egli sa ed insegna, e conosca il confine che non lice ad uomo di trapassare; e qui, come davanti ad un'ara sacra si fermi ed adori, e sacrifichi con purità a Dio onnisciente. Laonde sappia chi ci leggerà, che noi gli porgiamo questo lavoro, che per tanti anni ci ha affaticati, non come scienza compiuta o prossima alla perfezione, ma come un imperfettissimo e poverissimo saggio, e domandiamo da' savi, che abbiamo esperimentato tanto benevoli ai nostri precedenti scritti, un'indulgenza e un compatimento ancor maggiore per questo.

XV.

Le scienze anteriori si possono chiamare scienze comuni, *la Teosofia* scienza arcana.

33. Le difficoltà intrinseche alla scienza teosofica: quella di trovar una maniera d'esprimere concetti così ardui senza equivoci; l'indole di certe questioni che anche risolute con verità ed espresse con proprietà non sono accessibili che a poche intelligenze; il pericolo che le intelligenze mediocri, che di solito sono le più temerarie, mettendosi per entro ad esse smarrissero la via girovagando in un fatale labirinto di sottigliezze e di vanilogie; la defi-

ficienza del sentimento morale e religioso, che rende questa età nostra così aperta all'errore, e con essa la deficienza dell'arte logica, che la fa così leggera al sofisma; il vedere che altre dottrine di minore difficoltà e di grande importanza rimangono siccome cibo appena abboccato e non digesto: tutte queste considerazioni tennero lungamente sospeso l'animo mio, se mi fosse lecito di comunicare a tutti colle stampe queste speculazioni teosofiche, o non convenisse meglio discuterle con amici sceltissimi ne' privati colloqui. Non lieve molestia mi dava il timore che quello che io con molte cure avevo radunato ad intento di giovare ai miei simili, dovesse in quel cambio tornar loro disutile o anche dannoso. Mi spiegavo in questa esitazione il perchè tutti i savi dell'antichità, Sacerdoti o Filosofi, avessero avuto una scienza esoterica e comune, e un'altra acroamatica e riserbata, cominciando da Sciakia Muni fino a' Druidi (1): l'avesse avuta lo stesso Cristianesimo ne' primi secoli: e perchè tutti avessero opinato non istar bene di propalare al volgo certe altissime verità, da Pitagora a Francesco Bacone che ancora parla d'un velo da tenersi calato davanti agli occhi della plebe. Cicerone scrivea, la Filosofia cansare la moltitudine, contenta di pochi giudici (2): Seneca si contentava d'un solo amico (3): e Platone vuol rimossi i profani, e profani dice coloro che non istimano esserci altro che quello che toccano colle mani (4). E di vero la Filosofia non è utile se non è partecipata da sani intelletti e da animi ben disposti: la scienza giova se nella società a cui ella si comunica trova l'altra parte che ella non ha e non può dare, voglio dire la pratica, l'efficacia d'un morale sentimento, al quale copulandosi si feconda e diventa un tutto novo mirabilmente contemperato, un sapere vivente e operante della vita della virtù. Tutta l'antica sapienza risona que-

(1) Della scienza arcana de' Druidi, *V.* Ces. *De Bel. Gal.* VI, 5, e P. Mela III, 2.

(2) *Est enim philosophia paucis contenta judicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens, eique ipsi et suspecta et invisa.* Tuscul. II, 1.

(3) *Hœc ego non multis sed tibi; satis enim magnum alter alteri theatrum sumus.* Sen.

(4) Ἄθρει δὴ περισκοπῶν, μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούῃ· εἰσὶ δὲ οὗτοι, οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ ταῖν χεροῖν λαβέσθαι· πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι, ὡς ἐν οὐσίας μέρει. *Thoet.* p. 155, E.

sto gran vero, mentre pure in tutti i tempi animi illanguiditi e agghiacciati l'hanno negato; chè il vizio brigò sempre d'avvolgere la propria deformità nel mantello della filosofia, insuperbendone. E in una lettera attribuita a Liside discepolo di Pitagora si dice così: « A quella guisa, che i tintori spre-
« mendo ripurgano quelle vesti, che devono tingere, acciocchè
« imbevano una tinta incancellabile, e che non perdano mai
« più, così l'uomo divino (*Pitagora*) preparava quelli, che an-
« davano presi dell'amore della Filosofia, onde non gli fallisse
« d'averli buoni ed onesti. Ch'ei non trattava un'erudizione
« adulterina, o que'lacci ne'quali il volgo de'sofisti avvincola
« i giovanetti senza insegnar loro mai nulla di buono e di vero,
« ma possedeva la scienza delle cose divine ed umane. Quelli
« poi, abusando a pretesto la dottrina di lui, fanno maraviglie
« co'giovani tortamente e temerariamente allacciati. Il che è
« cagione che rendano i loro uditori difficili ed imprudenti. Poi-
« chè tra costumi confusi e torbidi inculcano teoremi e ragio-
« namenti liberi. Come se taluno infondesse acqua pura e lim-
« pida in un pozzo profondo pieno d'immondezza e di fango,
« altro non farebbe se non sconvolgere quel sudiciume e gua-
« star l'acqua; allo stesso modo accade a coloro, che a quella
« guisa ammaestrano e sono ammaestrati. Poichè intorno alla
« mente e al core di coloro che non s'iniziano con purità,
« ingombrano per natura folti cespugli con tenaci radici, che
« impediscono ogni modestia e mansuetudine, e inombrano il
« ragionare, in apparenza e solo da fuori accresciuto; e in
« quel prunaio cacciansi malizie d'ogni genere, che con ri-
« goglio fanno impedimento, e non permettono veder la ra-
« gione » (1).

Ma poi meco stesso considerai, che se alcuni poteano abusare delle teosofiche meditazioni, altri se ne poteano giovare, e a questi, ancorchè pochissimi, conveniva aver più rispetto che a quelli: da pochi il profitto potersi estendere a molti; e non potersi celare una parte di natural verità ad un mondo a cui già fu predicato il Vangelo: in una età in cui non si può più dire quello che disse Platone: « È difficile trovare l'Opifice e

(1) *Ep. ad Hipparch.*

il Padre del mondo; e trovatolo, illecito predicarlo al volgo » (1): dopo la luce venuta di cielo rivelatrice degli arcani della fede essere passato già il tempo degli arcani della scienza, e i misteri divini aver tolto ogni luogo agli umani. Se la pienezza della cristiana sapienza avvalorò gl'ingegni umani, e gli incamminò a più alte speculazioni, sarebbe sconvenevole non confidare che la stessa luce le renda agli uomini non solo innocue, ma vantaggiose: rimanere ciò non ostante molte cose arcane da sè medesime, e comparire alle umane menti soltanto circondate da un tabernacolo impenetrabile ed augusto di nubi. Finalmente alcune intime e segrete della divinità, sebbene accessibili per grazia e in quella misura nella quale, secondo il voler di Dio, sono comunicate, avere tal natura, che nè chi n'è in possesso prova alcuna voglia di propalarle, nè gli altri, dico i buoni, non sentono in sè stessi curiosità di conoscerle d'alcuna sorta, anzi ripugnando al cenno che loro ne venisse fatto, e anche lamentandosene, per un certo riverenzial timore e misterioso turbamento da cui sono assaliti, come da inusitata e molesta luce si sottraggono e ritirano in sè medesimi, amanti e soddisfatti pienamente di quella verità proporzionata al loro sguardo che già possedono. Onde sia pe' misteri, da'quali necessariamente è circondata quella natura che abita una luce inaccessibile, sia perchè l'indole e l'essenza della verità tiene colla sua stessa maestà a convenevole e varia distanza da sè le diverse classi degli uomini, rimarrà sempre, checchè possa investigare colla mente e scrivere il filosofo, una porzione di verità del tutto inarrivabile, ed un'altra naturalmente segretissima alla moltitudine: e questo solamente è quell'arcano che conviene ai tempi cristiani (*).

(1) *Tim.* p. 28, D.

(*) Ci sia permesso di riferire qui le parole, onde S. Agostino esprimeva questo stesso sentimento dell'illustre Autore: *Vereor ne hoc aliquando a tardioribus non possit intelligi: veruntamen dicam; sequatur qui potest, ne, non dicto, non sequatur et qui potest.* — Enar. in *Ps.* XLIV, n. 5.

TEOSOFIA

PARTE PRIMA

ONTOLOGIA

Ἔστιν ἐπιστήμη τις, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν, καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. Αὕτη δέ ἐστιν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή.

Arist. *Metaph.* III (IV), 1.

IL

PROBLEMA DELL' ONTOLOGIA

LIBRO UNICO

che serve d' Introduzione all' Ontologia

> Περὶ τούτων ἁπάντων οὐ μόνον χαλεπὸν τὸ εὐπορῆσαι τῆς ἀληθείας, ἀλλ' οὐδὲ τὸ διαπορῆσαι τῷ λόγῳ ῥᾴδιον καλῶς.
>
> ARIST. *Metaph.* II (III), 1.

PROEMIO

34. La natura dà a gustare all' uomo un primo sorso di verità nell' essere ideale che lo informa; e in quel primo assaggio egli s' innamora del dolcissimo sapore di cibo divino. Di che scaturisce, come da prima sua fonte, l' amore della sapienza, che si vuol per sè stessa, e quell' ardentissima bramosia di conoscere, che fa irrequieto il genere umano per cibarsi più copiosamente del vital nutrimento assaporato a principio. Poichè se quel nativo sperimento del dolce della verità gliene mette il gusto vivace, e, dirò così, l' appetito, non glielo sazia però. Laonde tosto che conoscendo si sviluppa e si rende conscio di sè medesimo, non solo quasi seco ricorda, che squisito e sostanzioso alimento di sua natura sia il vero, ma ancora s' accorge del sommo difetto che ne patisce, e del sommo bisogno che n' ha. E sente in pari tempo d' essere una potenza di co-

noscere e di poter conoscere quanto cade in quella forma di verità che attualmente intuisce, ma che nulla ancora comprende, e a tutto si estende.

35. Ma l'uomo non aspira a puramente conoscere: vuole amare ciò che conosce. Anzi non v'ha compiuta cognizione che non sia affettuosa; l'amore perfeziona il conoscimento, e l'uomo che conoscendo ama, trova nell'ente amato il bene, termine pieno di quell'atto di cui egli è potenza. Laonde si può convenientemente definir l'uomo « Una potenza, l'ultimo atto « della quale è congiungersi all'Essere senza limiti per conosci- « mento amativo ». Questa tendenza, quest'istinto razionale e morale, detto da S. Agostino il peso dell'uomo (1), move e guida tutto il suo sviluppamento. Di che la ragione è, perchè l'uomo, ne' primi suoi tentativi d'acquistare un conoscimento scientifico, non si volge ad astratte speculazioni, nè se n'appaga, ov'altri gliele presenti, giudicandole vane ricerche e quasi un sapere formato a tela di ragno. Chè le astrazioni si possono desiderare per la luce che danno a conoscere la realità, ma sole non sono amabili nè può acquietarvisi l'umano desiderio. L'uomo è realità, e vuol accrescere la realità propria, e non può accrescerla colle pure astrazioni. Non è dunque maraviglia, se tutte le prime filosofie, se le prime questioni che si proposero gli uomini in tutte le nazioni, quando cominciarono a filosofare, tendessero sempre a discoprire e conoscere la natura degli enti reali; i quali si riducono principalmente e finalmente a due: Dio, e l'uomo. Per questo fu sempre definita la Filosofia « la scienza delle cose divine ed umane », *Θείων τε καὶ ανθρωπίνων πραγμάτων ἐπιστήμη* (2). Nè la scienza delle sole umane bastava a sè stessa, che essendo l'uomo accidentale e quasi effimero, non si può intendere senza ricorrere a un altro ente, che contenga la sua ragione. Onde, secondo Aristotele, la sapienza è « la cognizione delle prime ed altissime cause » (3).

(1) *Pondus meum, amor meus, eo feror quocumque feror.* Conf. XIII, 9. — *Animus quippe, velut pondere, amore fertur quocumque fertur.* Ep. CLVII, 9.

(2) Lysid. *Ep. ad Hipp.* — Cf. Cic. *QQ. Tuscul.*

(3) *Metaph.* I, 2, 3.

Pure venne un tempo, nel quale i Filosofi, abbandonando per un poco le realità, si sollevarono, quasi volessero abbracciare le nubi, alle pure idee, e per gli ambigui e tortuosi calli delle astrazioni si aggirarono; e non fu senza ragione e senza necessità. Poichè propostisi sulle prime d'investigare: « che « cosa sia l'uomo, che l'anima, che questa scena dell'universo su cui l'uomo apparisce e scompare, ond'abbia avuto « origine tutto ciò, ove sia la causa, quale abbia natura, come « tante cause seconde s'incatenino così ordinate tra loro alla pri- « ma, e quale di tutto questo spettacolo sia il fine ultimo, e « quale il fine dell'ente umano dotato d'intelletto e d'amore, « se questo fine lo tolga e frustri la morte, o ad esso conduca, » tutte questioni che prossimamente riguardano le realità; propostisi, dico, d'investigar tutto questo, senz'ancor conoscerne la difficoltà, quando confidavano di doverne trovare col pensiero il chiaro, si trovarono al buio e s'accorsero che per giungere allo scioglimento di queste questioni importantissime, doveano dare una giravolta, e prendere una via troppo più lunga, che non aveano creduto a principio. Allora inventarono la Dia lettica e l'Ontologia, quasi macchine potenti a espugnare la verità d'ogni parte munita e come chiusa in una rocca; e ricorsero a molte astrazioni, quai potenti ausiliari e di diversi ordini, che annodarono e formolarono in principî e teoremi, e ne trassero una nova specie di cognizione formale e vôta per sè stessa, di cui il comune degli uomini non vede l'utilità e la necessità, e però la dispregia. Ma a torto; chè i più astratti principî sono l'unica via, benchè lunga, che conduca la ragione umana al più intimo conoscimento possibile delle nature reali, e principalmente di quelle a cui tutte si riducono per importanza, Iddio e l'uomo. Il che mi convenne dire, non solo per giustificare i filosofi dalle volgari accuse, quasi senza ragione divagassero a bel diletto nel campo degli astratti e ambiziosamente vi andasser giostrando, ma per giustificare altresì me medesimo, che prima d'arrestarmi all'esposizione della Metafisica, che è la scienza de'sommi reali, ho dimorato gran tempo nelle ricerche ideologiche e logiche, e tuttavia al discorso di Dio e del Mondo mi trovo obbligato di premettere un'altra scienza piena d'astrazioni e di concetti formali, qual'è l'Ontologia.

CAPITOLO I.

Relazioni dell' Ontologia colla Teologia razionale, colla Cosmologia e coll' Ideologia.

ARTICOLO I.

L' Ontologia si dee distinguere dalla Teologia razionale e a questa premettere.

36. La ragione per la quale l' Ontologia si deve distinguere dalla Teologia, benchè l'una e l'altra tratti dell'essere, e si deve premettere a questa come pure alla Cosmologia, risulterà dall' Ontologia stessa; e, a dir vero, non si può a pieno intendere prima e in separato al tutto da questa scienza. Poichè è appunto l' Ontologia quella che insegna e dimostra, che così esige la natura della mente umana e la limitazione del suo pensiero: dimostra che, essendo l' Essere assoluto al di là della natura finita, l' uomo, che appartiene a questa natura finita, e che non ha altro mezzo che la *percezione* sua propria per mettersi in comunicazione co' reali e direttamente conoscerli (la quale non uscendo dalla natura non può apprendere l' essere divino), l' uomo, dico, limitato a così scarso mezzo d' apprendere il reale, non può, per una via diretta e positiva, arrivare alla cognizione di Dio, nel quale solo si contiene tutto l' essere e nella cognizione del quale c' è l' intera cognizione dell' essere. Di che procede, che volendo l' uomo speculare intorno all' essere infinito, qual' è nella sua verità, non può direttamente farlo, ma è obbligato d' inferirlo, ascendendo per una scala di logici e vôti concetti. E il somigliante deve fare ogni qualvolta non gli è dato d' arrivare alla cognizione d' un altro reale qualunque colla percezione; convien che s' aiuti allora colle deduzioni, o colle induzioni, o colle analogie, e così ne venga raccogliendo quell' imperfetta notizia, che gliene possono fornire mezzi così indiretti. A procacciarsi dunque una dottrina scientifica, qualunque sia, intorno all' Essere infinito sussistente, l' uo-

mo si vede di necessità obbligato, di venir osservando a parte a parte e raccozzando i caratteri, le proprietà, e le relazioni interne e necessarie dell'essere, cavandole dagli enti reali finiti, che *percepisce*, per via di astrazione e di altre operazioni appartenenti ad un pensare formale e negativo, e di poi d'applicare così moltiplici principî ed astratte nozioni al concetto, pure ideale, dell' essere infinito sussistente, uno e semplicissimo. Certo se quest'ente infinito cadesse nell'umana percezione, sarebbe immediatamente conosciuto per sè stesso, e però non sarebbe più necessario, a conoscerlo, darsi attorno per procacciarsi prima cotante nozioni e principî astratti, e la « Teoria dell' Essere in universale », che è l'Ontologia, potrebbe lasciarsi da banda, occupandosi unicamente e direttamente della Teologia, cioè dell'Essere nella sua assolutezza e pienezza, che darebbe ella sola una cognizione assai compiuta dell'Essere. Ma poichè la sussistenza infinita, come dicevamo, è impercettibile alla natura finita, qual è l'umana, accade, che come coloro che sopprimendo l'Ontologia, pretendono che stia per sè sola la Teologia, cadono in un *falso misticismo*, essendo obbligati di surrogare alle cognizioni percettive che loro mancano, i sogni d'un'immaginazione fanatica; così gli altri, che sopprimendo la Teologia, come scienza separata, pretendono ridurla all'Ontologia, cadono nel *razionalismo* (1): e per due opposte vie gli uni e gli altri si ritrovano riuscire allo stesso punto, nel Panteismo. Benchè dunque queste due scienze, come nè pure la Cosmologia, non si possano trattare compiutamente senza che le dottrine dell'una vengano in soccorso dell'altre due reciprocamente e prestino alla mente inferenze, che alle dottrine dell'altre due appartengono, onde non sono scienze indipendenti, nondimeno l'intento dell'una non è quello dell'altra, e quelle dottrine, che si trovano ricomparire in ciascuna di esse, sebbene comuni, diventano proprie di ciascuna delle tre scienze, perchè

(1) Vittore Cousin divide la filosofia in 1° Dottrina del Metodo, 2° Psicologia e 3° Ontologia. *(Fragments — Introduct. à l'histoire de la Philosophie — Histoire de la Philosophie du XVIII^me siècle)*. Una così fatta distribuzione delle scienze filosofiche, dove la Teologia è ridotta all'Ontologia, svela il razionalismo di questo filosofo: il suo Dio in tal modo di concepire, non può essere, che un'astrazione, o un complesso d'astrazioni.

a ciascuna appartengono ad un titolo diverso, e per un intento diverso.

Articolo II.

L'Ontologia è necessaria alla cognizione perfetta dell'ente finito, onde si dee premettere alla Cosmologia.

37. Ma l'Ontologia non è solamente come una grande prefazione alla Teologia razionale, è altresì necessaria per conoscere l'intima natura, quant'è conoscibile all'uomo, dell'ente finito, benchè questo sia in parte percettibile. E questa necessità nasce da ragioni assai diverse da quella, per la quale la mostrammo necessaria all'umano pensiero per giungere a qualche scientifica notizia dell'Ente infinito. Primieramente l'ente finito è percettibile solo in parte, non avendo l'uomo altra percezione che dell'anima e della materia, e la percezione della materia non è pura, ma involta ella stessa nelle condizioni della materia, chè i corpi esteriori non si percepiscono dalla pura mente, ma col mezzo del senso e di strumenti viventi e organizzati in modo determinato e loro proprio, quali sono i sensorî del corpo umano; e finalmente il reale finito non è conoscibile per sè stesso, come lo è il reale infinito. Laonde per tre ragioni la Teoria universale dell'Essere rendesi necessaria a conoscere l'ente finito sussistente:

1.° Perchè volendosi conoscere l'ente finito e sussistente nelle sue condizioni essenziali, e non ne' puri suoi fenomeni, e perciò nelle condizioni comuni a tutti gli enti finiti, e di più volendosi conoscere la sua fecondità, ossia la moltiplicità de'modi e de' limiti entro a' quali può trovarsi: la percezione e l'esperienza, limitata a pochissimi enti finiti singolari, ci abbandona ben presto in questo cammino, e non ci resta che ricorrere a principî universali e formali, da cui si argomenti quel che manca alla stessa esperienza;

2.° Perchè volendosi conoscere qual è l'ente finito in sè stesso, e non quale ci vien dato, rispetto a' corpi esteriori, dalle percezioni che abbiamo per mezzo degli organi sensorî, che avendo una determinata tessitura o forma ne compongono il fenomeno secondo la propria forma: siamo obbligati a ricorrere al raziocinio per

isvestirlo di quella veste fenomenale che gli è posta attorno dagli stessi sensorì, strumenti della percezione sensitiva: e questo pure ha bisogno di principì e nozioni universali;

3.° Perchè non essendo l'ente finito intelligibile per sè stesso, non ha la stessa condizione, per riguardo alla mente che lo pensa, dell'ente infinito, il quale se si percepisse, si percepirebbe con lui stesso senza bisogno d'altro lume, quando la percezione intellettiva dell'ente finito e sensibile non si fa che coll'aiuto d'un lume che non è lui, cioè coll'idea, il qual lume a lui congiungendosi lo rende intelligibile per partecipazione. Essendo dunque la percezione del reale finito mescolata con qualcos'altro, è uopo ricorrere a principì e nozioni e raziocinì per separare da esso quello che non è suo, e così arrivare finalmente a conoscerlo in un modo indiretto qual è distinto, se non separato, da tutto il resto.

L'Ontologia dunque, cioè la teoria astratta dell'ente, è ugualmente necessaria alla Teologia che tratta del sussistente infinito, e alla Cosmologia che tratta del sussistente finito: da quella e da questa si distingue, e all'una e all'altra precede. Quest'è quello che deve risultare con tutta evidenza nella stessa Ontologia, che si difende e stabilisce da sè, poichè questo è proprio della scienza teosofica, insistere in sè stessa e giustificarsi da sè medesima.

Articolo III.

Differenza caratteristica tra l'Ideologia e l'Ontologia, riguardata la materia di queste due scienze.

38. Ciò non di meno essendo necessario a chi prende ad esporre l'Ontologia, o a studiarla esposta, d'avere ben chiaro prima nella mente il concetto della scienza e le determinazioni e i limiti, entro i quali ella si contiene, crediamo dover accennare in che consista la differenza specifica tra l'Ontologia e l'Ideologia, per riguardo alla materia intorno a cui lavorano. Poichè anche l'Ideologia tutta all'*essere*, come a suo principo e lume universale, si riferisce.

È dunque da considerare, che l' Ideologia tratta dell'origine e della natura delle idee, e però dell'*essere* come *pura ed assoluta idea*, nella quale tutte le altre si contengono. Ma ogni idea ci pre-

senta una duplicità, poichè in ogni idea si può considerare il contenente e il contenuto: il *contenente* è quello che fa conoscere, e che ritiene propriamente il nome d'idea o di concetto; il *contenuto* nell'idea è la cosa conosciuta, e acquista il nome d'*essenza*, onde abbiamo definito l'essenza « ciò che si contiene in una idea » (*Ideol.* 646). Questa è dunque la differenza, che per riguardo alla materia loro divide l'Ideologia dall'Ontologia, che quella versa intorno alle *idee*, questa intorno alle *essenze* contenute nelle idee: quella riconduce tutte le idee all'essere come a loro comune ritrovo e formale principio, questa riconduce pure tutte le essenze all'essere come all'essenza prima in cui tutte sono e da cui continuamente derivano: quella descrive l'origine e la natura delle cognizioni come cognizioni, e questa l'origine e la natura delle cose conosciute.

Ora è ben manifesto, che la duplicità dell'idea ritorna alle due forme dell'essere stesso, l'oggettiva e ideale, e la subiettiva e reale; giacchè anche nell'idea vôta ed universale quell'essenza indeterminata, che si conosce, non si dice per verità *reale* semplicemente, perchè il reale non è nel suo atto, ma dicesi *reale virtuale,* perchè in quell'essenza c'è virtualmente il reale; e il reale virtuale appartiene al reale, non in se stesso, ma in quanto è puramente contenuto nell'idea.

Pure dicendo, che l'Ontologia tratta delle *essenze* che nelle idee si conoscono, non si vuol dire ch'ella tratti dell'essere nella sola forma reale. È l'Ontologia stessa quella che dimostrerà, che l'essere, in quant'è reale, è così fattamente il principio dell'altre due sue forme, che queste stesse sono per l'atto della realità, onde a tutt'e tre le forme necessariamente la teoria dell'essere reale si distende. Per questo le *essenze*, che sono il contenuto delle idee, all'essere e a tutte le forme si estendono, di maniera che abbracciano la stessa idea contenente, la quale come contenuta diviene anch'essa un'essenza. Nè si potrebbe intendere a pieno la teoria dell'essere reale, senza considerare altresì com'egli si virtualizzi davanti alla mente e, da virtuale, che prima apparisce, poscia si attualizzi. Ma tutto questo, come dicevamo, non può essere a pieno dichiarato, se non nel corso stesso dell'esposizione della scienza ontologica. Basterà dunque ritenere per intanto, che la differenza caratteristica tra l'Ideologia e l'Ontologia è questa, che l'una

tratta delle *idee*, l'altra poi delle *essenze* contenute nelle idee, e per le idee conosciute.

Articolo IV.

Differenza caratteristica tra l'Ontologia e la Teologia razionale, riguardata la materia di queste due scienze.

39. L'Ontologia poi e la Teologia hanno per loro comune materia l'essere, di maniera che si possono l'una e l'altra definire: « Teoria dell'essere ». Qual è dunque la loro differenza caratteristica? o non ce n'è forse per riguardo alla loro materia?

La differenza caratteristica sta in questo, che l'Ontologia è la « Teoria dell'essere comune », quando la Teologia è la « Teoria dell'essere proprio » che è Dio stesso.

La « teoria dell'essere comune » è quella che precede nell'ordine della mente umana, la quale non può pensare il singolare se non per mezzo dell'universale (1). L'Ontologo riceve dalla ideologia l'essere indeterminato come luce della mente, e trova nella sua essenza una specie di lacuna, cioè la virtualità. Questo è come un punto oscuro, ch'egli vuole rischiarare, perchè ben vede, che la teoria dell'essere non è compiuta, se rimane nel concetto dell' essere tanto vôto, che può rassomigliarsi a una macchia lunare o solare cagionata da valle immensa, dove non è luce ma ombra. E da principio lo speculatore non sa nè pur egli, se a lui sia possibile di diradare affatto quest'ombra: di maniera che non istà in sua mano altro mezzo per farlo, o per tentarlo, se non quello di rivolgersi agli enti finiti e in questi cercare quel pieno di realità, di cui difetta l' essere datogli a intuire dalla natura. Si mette dunque in via, e coll'opera dell'astrazione trae dagli enti finiti i concetti e le essenze più

(1) Questa priorità dell'essere comune, e posterità dell'essere proprio e singolare fu riconosciuta generalmente anche da' filosofi Scolastici. S. Tommaso scrive: *Communia absolute dicta, secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quam propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non e converso.* — S. I, XXXIII, III ad 1.

universali ch' egli possa trovare. Esamina queste essenze e i loro nessi, e, facendoli rientrare gli uni negli altri, tenta di pervenire all'unità, cioè ad una prima essenza, in cui tutti si devano ritrovare ed unificare, e discopre, che questo è l'essere stesso che viene così arricchito, e il cui vôto viene empito. Tutto questo lungo ragionamento conduce l'Ontologo a vedere, come l'Essere possa manifestarsi in due modi, o sparso e legato in qualche modo al finito, o unito e unificato nell'infinito; ma questa possibilità di apparire ora legato col finito e distribuito nella moltiplicità di questo, ora indiviso nell'infinito e seco stesso uno, il getta in una perplessità per l'apparente contraddizione. Si dibatte dunque seco stesso per conciliare questa cotal lotta, che l'essere gli dimostra in sè stesso, e non arriva a conciliarla se non uscendo dall'ordine del possibile, e riconoscendo, che se le essenze finite possono essere mere possibilità di reale, l'essenza prima, in cui tutte le altre s'unificano, deve essere sussistente, e così perviene a discopire Iddio fonte e ricettacolo di tutte le essenze.

Egli è obbligato certamente per non lasciare il suo discorso imperfetto di meditare sulle relazioni tra le essenze possibili e l'essenza sussistente, e dimostrare la processione di quelle da questa; ma con un tale argomento già è incominciata la Teologia, che come abbiam detto non può dividersi con un taglio del tutto reciso e netto da una compiuta Ontologia. Sebbene dunque l' Ontologo abbia per iscopo suo proprio di dare la teoria dell'essere universale, in quant' è comune all' ente tanto finito quanto infinito, e però consideri l'ente nella sua possibilità, ciò non ostante egli s' avvede in ultimo, che la teoria dell' essere comune dipende da un'altra teoria, cioè da quella dell' Essere sussistente ed assoluto. Parla dunque anche di questo, usurpando e a sè traendo una parte della Teologia, ma lo fa in servigio dell'*essere comune*, che non può essere altramente spiegato nè illustrato pienamente.

Lo scopo all' incontro e l' unico oggetto della Teologia è di dare, per quanto è possibile alla mente umana, la teoria dell'essere proprio ed assoluto cioè di Dio; e a tal fine le bisogna necessariamente far uso di quegli stessi concetti ed essenze, che nell'Ontologia furono illustrati, giovandosi della teoria dell' essere

universale e comune per intendere la natura dell'Essere pieno, proprio e compiuto, sussistente nelle sue tre forme.

Trovato dunque che l'Essere DEVE sussistere infinito ed assoluto, benchè così non si percepisca dall'uomo, si cerca dal Teologo come tutti que' concetti ed essenze universalissime, che l'Ontologo ha discoperte ed illustrate, si riscontrino in Dio. Ed allora quelle essenze contemplate dal Teologo in Dio, dove hanno il loro fondamento e la loro vita, gli si mutano in mano, quasi direi, divenendo tutte una sola con una mirabile reciproca identificazione, e quest'unica essenza cessa d'esser comune, universale, astratta, ma rimane propria, singolare, sussistente. Da quest'una nondimeno, per una maniera teosofica d'astrazione, la mente può avere di ritorno quelle essenze separate com'erano prima, rappresentanti, così divise, le possibilità de'finiti, le quali nella suprema essenza non son divise se non virtualmente e in un modo relativo alla mente e ai finiti, dove si considerano Di quest'Essere dunque sussistente tratta il Teologo come suo proprio ed unico scopo: a questo essere ricorre l'Ontologo per illustrare l'essere nella sua universalità, come comune a tutti gli enti che esister possono. Ma ripetiamo, che la chiara e piena notizia di queste differenze tra l'Ontologia e le scienze affini non si può raccogliere che dalla esposizione della stessa scienza ontologica, come quella, nello scopo della quale entra anco lo stabilire la differenza tra l'essere oggetto suo, e l'essere oggetto sia dell'Ideologia, sia della Teologia.

40. Vasto o piuttosto immenso è il campo, in cui s'esercita l'Ontologo. Ma egli ha uno scopo unico, come dicevamo, ed è quello di dare una teoria dell'essere nella sua universalità, senza fare ancora distinzione, se sia finito o infinito, di dare cioè quelle proprietà e leggi dell'essere, che si avverano in ogni ente tanto finito quanto infinito. Questo è il problema, ma enunciato in un modo ancora astratto. Non si può accingersi prudentemente a risolverlo, se non dopo averlo considerato nelle diverse forme ch'egli va prendendo nella mente umana. Poichè questa, considerandolo da diversi lati, s'avvisa facilmente di aver incontrati più problemi distinti, quando essi non sono che problemi parziali, i quali si rifondono in un solo problema più ampio.

Convien dunque, prima d'entrare in un lavoro così complicato, che noi ripassiamo queste diverse forme, e confrontandole e riducendole ad una sola, stabiliamo così colla maggior chiarezza possibile lo stato della questione, e in pari tempo ne esploriamo l'intima natura e la difficoltà.

CAPITOLO II.

A qual grado di sviluppo si presenti alla mente umana il problema: « Conciliare i modi apparenti dell'ente col concetto dell'essere »; prima forma del problema ontologico.

41. Sapendo noi già, benchè in un modo imperfetto ed implicito, che cosa sia l'Ontologia per la definizione: « la teoria dell'ente nella sua possibilità »; possiamo e ci giova primieramente cercare « in che modo lo spirito umano nel suo progresso intellettuale, e a quale stadio di questo progresso, s'abbatta nel problema dell'Ontologia ». Con questa ricerca il detto problema ci si offrirà da sè stesso nella sua forma primitiva.

Oltre di ciò il conoscere per qual bisogno intellettuale l'uomo lo propose a sè stesso farà conoscere l'importanza d'un tale problema, apparendo necessario ad appagare quelle esigenze, che successivamente si svolgono nell'intendimento (*Sistem.* 2-8); e di più porgerà la ragione per la quale nelle diverse età del genere umano s'andò cangiando lo stato della questione, e ricomparve vestito di diverse forme ed espressioni, per le quali, essendo sostanzialmente il medesimo, pareva sempre un altro.

42. Convien dunque, che noi percorriamo, giovandoci delle notizie che ci somministrano l'Ideologia e la Psicologia, le diverse condizioni dell'ingegno umano nel suo progressivo sviluppo.

I. Prima d'ogni sviluppo è l'uomo avente in sè tutti i germi del suo futuro sviluppamento, i quali sono:

A. La notizia dell'essere, onde sa abitualmente, che cosa sia essere (*Ideol.* 398-472);

B. Il termine sentito dello spazio immisurato (*Antropol.* 161-174; *Psicol.* 554-559), primo elemento del sentimento fondamentale;

C. Il termine sentito della materia del proprio corpo sita nello spazio, secondo elemento del sentimento fondamentale (*Psicol.* 534, 535).

D. Il termine sentito dell'eccitamento mediante i moti intestini nella detta materia, terzo elemento del sentimento fondamentale (*Psicol.* 536-540);

E. Il termine sentito dell'armonia organica del detto eccitamento, quarto elemento del sentimento fondamentale (*Psicol.* 541-553);

F. Il sentimento proprio indiviso dai cinque accennati termini, il primo ideale, gli altri quattro reali (*Psicol.* 636-646), i quali da esso ricevono l'unità soggettiva;

G La percezione intellettiva fondamentale del sentimento animale, che è il nesso dell'anima intellettiva col corpo animato, pel quale è costituito l'*Uomo* come « ente razionale » (*Psicol.* 264, 265).

II. Primo grado di sviluppo — la percezione acquisita degli enti da sè diversi.

La natura della percezione è quella di una operazione dello spirito, che si limita ad un ente esterno più o meno complesso. Quindi le percezioni distinguono i loro oggetti per forma, che non può confondersi l'oggetto d'una percezione coll'oggetto di un'altra percezione.

III. Secondo grado di sviluppo — il primo ordine di riflessione.

Questo si rivolge sopra gli oggetti delle percezioni, e paragonandoli tende a stabilirne le differenze: la natura di questa prima riflessione è dunque analitica.

Questa riflessione differenziatrice conduce l'uomo anche alla percezione di sè stesso; ma con ciò nol trasporta ad un grado di sviluppo superiore a quello delle percezioni e del primo ordine delle riflessioni.

A questo grado pure possiamo riferire la separazione delle idee dalle percezioni.

IV. Terzo grado di sviluppo — il secondo ordine di riflessione.

Distinti gli oggetti percepiti e intuiti, l'uomo sente il bisogno di spiegarsene l'esistenza, non trovando in essi la loro *ragione sufficiente*, e indi usando dell'integrazione giugne a una causa prima. Fin qui perviene la *cognizione popolare*, l'indole della quale fu da noi già descritta, e giova che il lettore ne abbia presente la data descrizione (1).

A questo grado pure appartiene la formazione di molti esseri mentali.

V. Quarto grado di sviluppo — il terzo ordine di riflessione.

Quando l'uomo ha conosciuto gli esseri finiti, e differenziati, e ha conosciuto altresì l'esistenza della prima causa; allora egli incomincia a filosofare, mediante nove riflessioni, colle quali considera ciò che già conosce in relazione coll'ente a lui noto per natura, e quindi rileva le limitazioni delle cose, e le loro similitudini ed analogie: egli allora distribuisce in classi gli oggetti conosciuti; e, attesochè si serve a far ciò dell'uso de' segni — del linguaggio — che diventano per lui come vicari delle cose stesse, egli facilmente confonde il reale col mentale; gli esseri prodotti dalla propria mente e dalla propria fantasia cogli esseri sussistenti.

VI. Quinto grado di sviluppo — il quarto ordine di riflessione e gli ordini superiori.

Conosciuti e classificati in qualche modo gli enti, si sviluppa nella mente umana il bisogno di ritrovare una *ragione sufficiente* di tutto quello che egli sa. Quando egli non conosceva che il finito ed il contingente, (e per conoscere il finito ed il contingente doveva aver presente l'infinito e il necessario, e l'avea nell'idea dell'essere) gli si fece sentire il bisogno d'una ragione, che ne spiegasse l'esistenza reale, e così salì alla prima causa reale. Ma egli non cercava ancora che una *causa efficiente*, da cui pendesse l'universo esteriore e che gliene spiegasse la *sussistenza*. Ora poi non si contenta più di una ragione, che ne spieghi la *sussistenza*, domanda una ragione, che gli spieghi tutti i diversi modi, ne'quali l'ente gli apparisce, ossia « come questi si conciliino col concetto dell'essere », questo è

(1) *N. Saggio*, n. 1264-1273.

appunto il problema ontologico che la mente incontra, come chi cammina incontra un sasso, in cui urtando è obbligato di alzare il piede, per usare un' espressione del Manzoni.

43. « Conciliare i diversi modi (1), ne'quali l'ente apparisce all'uomo, col concetto dell'essere » è dunque la prima forma del problema ontologico.

La conciliazione de' modi, nei quali l'ente apparisce all'uomo, col concetto dell'essere, è voluta dall'intendimento per questo che il concetto dell'essere da una parte è il punto evidente, e dall'altra implica due cose:

1° Che niente ci sia d'intelligibile fuori dell'essere;

2° Che tutto ci sia nell'essere.

Ma da una parte l'essere è uno e semplicissimo, d'altra parte i modi, ne'quali apparisce all'uomo, sono moltiplici: nasce dunque una difficoltà a spiegare come questi modi varî e moltiplici possano giacere tutti nell'essere uno e semplicissimo, e identificarsi con questo.

Ma se si perviene a superare questa difficoltà e a mostrare, come que' modi, che appariscono, benchè molti e varî, siano lo stesso essere, allora ogni esitazione dell'intendimento è rimossa, e questo si riposa soddisfatto nella verità, perchè i modi apparenti dell'essere sono ridotti all'*evidenza*, oltre alla quale non può andare e desiderare l'intendimento. Devesi dunque dall'Ontologo dimostrare, che tutti i modi hanno la loro *ragione* nel concetto dell'essere stesso, il qual concetto non ha bisogno di altra ragione, perchè è evidentemente necessario.

Ridurre dunque tutti i modi dell'essere all'essere stesso è la stessa cosa che trovare l'*ultima ragione* di questi modi, il che è l'ufficio e l'intento della Filosofia.

(1) Prendiamo qui la parola *modi* in senso larghissimo: non intendiamo esclusivamente per essa le *limitazioni*, chè l'ente si presenta ora illimitato or limitato alla mente, e si dee conciliare l'uno e l'altro modo col concetto dell'ente: nè pure intendiamo per *modi* i soggettivi, chè ce n'hanno di soggettivi, ossia relativi alla limitata natura dell'uomo, e di oggettivi. Molto meno si creda che il concetto di « modi apparenti all'uomo » tragga seco necessariamente qualche cosa di falso, essendovi de' modi veraci, ne' quali l'ente apparisce all'uomo, ed ogni errore viene dall'uomo stesso e non dalla natura, come dimostra la Logica (244 sgg.).

CAPITOLO III.

Seconda forma del problema dell' Ontologia :
« Trovare la ragione sufficiente delle diverse manifestazioni dell'ente ».

Articolo I.

Perchè l' intendimento esiga una ragione sufficiente delle diverse manifestazioni dell' ente.

44. Perchè dunque l'intendimento sente il bisogno di « conciliare i diversi modi apparenti , ossia le diverse manifestazioni dell' ente col concetto dell' essere? » ossia sott' altra forma: perchè sente il bisogno di « trovare una ragione sufficiente ultima ed evidente che gli spieghi le diverse manifestazioni dell' ente? ».

Due sono le esigenze dell'intendimento umano, l'una è quella di sapere, l'altra quella che in ciò, che egli sa, non cada alcuna contraddizione. Da queste due esigenze risulta quella d'avere una ragione sufficiente di tutto ciò, che l'uomo conosce.

45. E in quanto alla prima esigenza -- che è quella di sapere — siccome ogni potenza inclina al proprio atto, che la perfeziona, così appare manifesto che anche l'intendimento umano tende a sapere, essendo questo il suo atto e la sua perfezione.

46. Quanto poi all'esigenza che, in ciò che sa, non cada contraddizione, questa nasce dalla natura dell'oggetto proprio dell'intendimento, il quale è l'essere — principio di cognizione —. Ora l'essere è per sua propria essenza immune da ogni contraddizione; tutto ciò dunque, che avesse in sè una contraddizione, non sarebbe più essere; e per ciò non potrebbe essere oggetto della intelligenza, non costituirebbe un sapere, che è la brama essenziale dell'essere intellettivo, e però sua assoluta esigenza.

47. Ora quando si presenta un oggetto, che non ha in sè la ragione sufficiente di sè stesso, non si può concepire che una di queste tre disposizioni dell'intendimento:

1° O che l'intendimento si contenti di dire, che quella ra-

gione non esiste; e in tal caso gli rimane un oggetto viziato di contraddizione, perchè esistere e non esserci la ragione di esistere è contraddizione: il che si oppone alla seconda delle accennate supreme esigenze;

2° O che l'intendimento si contenti di dire, che la ragione ci sarà, ma non gli cale conoscerla: il che si oppone alla prima di quelle esigenze;

3° O finalmente, ch'egli si mostri bramoso e sollecito di rinvenire quella ragione, credendo fermamente che ci deva essere; ed allora con ciò stesso egli s'è già proposto il problema dell' Ontologia.

48. L'esperienza dimostra, che l'intendimento umano appalesa sempre questa terza disposizione; dunque egli ha il bisogno di rendersi una ragione sufficiente di tutto ciò che conosce e che non ha la ragione in se stesso. Il bisogno dunque, che ha l'intendimento di aver sempre delle cose da lui conosciute una ragione sufficiente che gliele spieghi, è un risultato delle due esigenze sopra indicate.

Articolo II.

La ragione sufficiente delle manifestazioni dell'ente non può appagare l'intendimento, se non è una, necessaria, oggettiva.

49. Già abbiamo accennato, che la ragione sufficiente delle diverse manifestazioni dell'ente non può essere che il concetto stesso dell'essere, sede della necessità e dell'evidenza (43). Ma prescindendo ora da questo, consideriamo in astratto, come convenga che sia una ragion sufficiente, acciocchè pienamente appaghi l'intendimento nella sua esigenza. Poichè questa ricerca conducendoci a conoscere le condizioni della ragion sufficiente, che cerca l'Ontologia, ne renderà più chiaro il problema. E facciamo questo gradatamente, proponendoci alcune questioni:

50. 1ª *Questione.* — La ragion sufficiente può ella essere contingente, o deve esser necessaria?

Risposta. — Diverse ragioni sufficienti si possono distinguere,

le quali formino una serie, che s'eleva dal basso all'alto, delle quali ciascuna più elevata è ragione rispetto all'altre inferiori, e l'ultima è l'unica ragione di tutte.

Ora la domanda non può riguardare che la ragione elevatissima, ultima di tutte, che non ne ha altra sopra di sè, l'unica per ciò sufficiente per sè a sè stessa. Laonde è manifesto, che le ragioni non ultime possono essere contingenti, come d'un effetto contingente la ragion prossima è nella causa pure contingente. Ma l'ultima e assoluta ragione, in cui si queti l'intendimento, conviene che sia necessaria, non contingente; poichè se fosse contingente, potendo essere e non essere, richiederebbe un'altra ragione che spiegasse alla mente, perchè ella sia, altramente resterebbe un'entità indeterminata tra l'esistere e il non esistere: nulla poi esiste d'indeterminato, essendo esclusa dal concetto dell'ente sussistente l'indeterminazione.

Se dunque le ragioni sono molte, e la prima e prossima è contingente, l'intendimento ricorre alla seconda, e se trova contingente anche questa, l'esclude collo stesso ragionamento, e ne cerca un'altra; e così conviene, che o si perda in una progressione di ragioni all'infinito senza trovare l'ultima, o che si fermi in un'ultima necessaria.

51. Questa sembra dimostrazione evidente, che l'ultima ragion delle cose deve essere necessaria. Ma si oppone una grave difficoltà: « L'ultima ragione del mondo, si dice, non può essere l'essenza divina, perocchè se fosse la divina essenza, il mondo sarebbe eterno com'essa e necessario. Dunque la ragione sufficiente ultima delle cose non può essere che l'atto libero del divino volere. E se è libero, deve essere contingente, cioè tale che potea farsi e non farsi ».

Ma noi rispondiamo, che l'atto del divino volere, quantunque libero, non è distinto realmente dalla divina essenza, la quale è un atto solo e semplicissimo, e che non viene punto da ciò, che il mondo debba essere eterno, benchè l'atto che lo crea sia eterno; giacchè il mondo non ha già la natura di quell'atto, ma riceve quella natura temporanea, che dall'atto della volontà divina gli viene determinata.

E quantunque l'atto divino sia libero, non ne viene già che

egli si possa chiamare contingente; poichè non è necessario, che la libertà di quell'atto consista nella perfetta indifferenza, e sia in tal modo bilaterale, come è necessario che sia nel presente stato dell'uomo l'atto della sua volontà per meritare o demeritare. Giacchè l'atto creativo non appartiene punto alla classe degli atti meritorî. L'atto creativo è libero di quella libertà, che è definita da S. Giovanni Damasceno, *cujus principium et causam continet is qui agit* (1), di maniera che egli non ha alcuna causa, o ragione, o motivo fuori di Dio stesso, il quale per ciò si determina da sè liberissimamente. Dico si determina per esprimere l'attività sua immanente, non per indicare alcun atto transeunte, che abbia cominciato, di maniera che passasse Iddio dal non essere all'essere determinato a creare. Così dicono i Teologi, che Iddio vuole la propria bontà, ed ama se stesso con un atto di libera volontà, perchè quest'atto non ha nè la causa nè la ragione fuori di lui stesso (2). Ma la libertà dell'atto creativo è diversa da quella, con cui Iddio vuole ed ama sè stesso, benchè sia simile ed appartenga, siccome quella, all'ordine morale. Perocchè l'atto, con cui Dio ama se stesso, ha per oggetto la sua propria essenziale amabilità, la quale non sarebbe se non fosse l'atto dell'amore, che è il suo correlativo. Onde non si può intendere Iddio, senza intendere che ama se stesso. All'incontro non appartenendo le creature alla natura divina, non v'ha in queste alcuna ragione, perchè debbano essere da Dio amate e volute; e però quando le vuole, la causa o il motivo che lo determina non è l'oggetto immediato di questa sua volizione, sicchè il concetto di creatura non presenta alcuna necessità di esistere, nè alcuna necessità che determini Iddio a farla esistere. Ma vi ha una ragione in Dio stesso, per la quale ei si determina a creare; e questa ragione è di novo l'amore di se stesso, il quale si ama anche nelle creature. Quindi

(1) L. II, *de Ortodoxa fide*, C. XXIV. Tutto il luogo è così: *Sponte id fieri dicitur, cujus principium et causam continet is qui agit*, ma il contesto dimostra, che il Santo Dottore intende definire il libero, e in questo senso citano questo passo i teologi.

(2) S. Th. *De Potentia*, Q. X, a. II ad 5. *Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum.* — Scotus, Quodlib. VI. *Voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo est libera.*

la divina sapienza, come meglio altrove esporremo, trova esser cosa conveniente la creazione, e questa semplice convenienza basta a far sì, che l'Essere perfettissimo vi si determini. Ma non si deve confondere questa necessità di convenienza con quella necessità che nasce dalla forma reale dell'Essere, e che necessità fisica si suol chiamare. La necessità di convenienza è una necessità morale: cioè veniente dall' Essere sotto la sua forma morale: e la necessità morale non sempre induce l' effetto che ella prescrive; ma lo induce solo nell'Essere perfettissimo, e non negli esseri imperfetti (a molti de' quali rimane perciò la libertà bilaterale), perchè l'Essere perfettissimo è insieme moralissimo, cioè ha compiuta in sè ogni esigenza morale.

52. II.ª *Questione.* — La ragion sufficiente deve essere un ideale o un reale?

Risposta. — Egli è chiaro prima di tutto, che non può essere un mero reale, perchè la parola *ragione* indica qualche cosa che appartiene all'intendimento; e all' intendimento non appartengono i puri reali, ma vi appartengono i reali associati alle loro idee, che li fanno conoscere.

Ciò premesso, diciamo che la ragion sufficiente è sempre una notizia. Ma dovrà ella essere una notizia meramente ideale, o potrà essere anche una notizia di cosa reale, o potrebb'essere reale la stessa notizia? Ben inteso che trattandosi di ragione ultima (a cui solo spetta la denominazione di ragione per sè), si parla di notizia d'un reale necessario — Iddio.

A prima giunta sembrerebbe, che la ragione ultima talora fosse un'idea, e talora fosse anco la notizia del reale necessario. Perocchè si può cercare la ragione ultima tanto di ciò che si conosce nell'ordine ideale, quanto di ciò che si conosce nell'ordine reale; e nel primo caso la ragione ultima è certamente un'idea, nel secondo egli pare che non possa essere una semplice idea, ma anzi debba essere la notizia del reale necessario.

Noi scioglieremo questa questione così:

Vi ha un ordine d'idee, e un ordine di cose reali, di cui si può cercare la ragione ultima.

Che v'abbiano dell'idee, di cui si possa cercare la ragione, apparisce da questo che quantunque le idee, prese nel loro fondo,

siano necessarie ed eterne; ciò non ostante ove si tratti di idee limitate, come sono le specifiche e le generiche, rimane a spiegare la loro limitazione, la quale procede sempre, se ben si considera, dalla relazione che hanno con un reale contingente (1). Quindi nel concetto di un' idea limitata non si contiene la ragione della possibilità della sua limitazione, e questa possibilità hassi a cercare altrove. Or egli è chiaro, che la ragione delle possibili limitazioni delle idee si deve trovare nella natura dell'idea prima, universale, che si lascia così limitare relativamente allo spirito che la intuisce. Quindi l'ultima ragione sufficiente nell'ordine ideale è sempre l'idea prima.

Venendo all' ordine delle cose reali, queste hanno manifestamente la ragione della loro realità nella causa reale che le produsse, e per ciò la notizia di un reale — d'Iddio creante — si è la loro causa sufficiente. Ma questa causa è ella ultima? Se si dice, che Iddio è la causa sufficiente del mondo, certamente si nomina la causa ultima: poichè nominandosi l'Essere supremo, si nomina l'Ente assoluto, che è ad un tempo pienamente reale, ideale e morale. Ma ciò non toglie che si possa poi domandare qual sia la ragion sufficiente nell'Essere divino. Questa ragione non può certo essere fuori di Dio; ma ella può bensì trovarsi nella divina oggettività, come quella che, essendo l'intelligibilità di Dio stesso, ne mostra all' intendimento la sua necessità, e, più addentro investigando, come altresì egli debba essere per sua costituzione uno e trino. Onde in questo senso l'idea — ma l'idea nella sua perfezione qual è in Dio — torna di novo ad essere la ragione prima universale di ogni reale non meno che di ogni ideale, come del pari di ogni morale.

Apparisce dunque chiaro, come il principio della ragion sufficiente si manifesti nell'uomo, e come una delle supreme esigenze dell' umano intendimento sia quella di cercare una ragione sufficiente di tutte le cose, che egli conosce per via di predicazione: il che è quanto dire, di giungere ad intuire colla mente una qualche essenza, che contenga in sè tutto ciò che egli predica degli enti, e questa non possa essere per l'uomo che l'essere ideale.

(1) Fu dimostrato nel *Rinnovamento*, Lib. III, C. LII, LIII.

CAPITOLO IV.

Terza forma del problema dell'Ontologia: « *Trovare un' equazione tra la cognizione intuitiva e quella di predicazione* ».

53. Ma di novo che cosa vuol dire: « avere una ragione sufficiente o non averla? » Chè quantunque tutti gli uomini arrivati al competente grado di sviluppo sentano il bisogno della ragion sufficiente, nondimeno pochi ne hanno una cognizione riflessa, e sanno ben definirla.

Conviene dunque avvertire, che la cognizione umana delle cose è duplice, l'una è la notizia dell'*essenza*, l'altra è quella, che si ha per via di *predicazione*: alle quali due cognizioni rispondono le due forme dell'essere ideale od oggettiva, e reale; perocchè nell'idea o nell'oggettività si conoscono gli enti nella loro essenza, e colla cognizione di predicazione si conoscono gli enti nella loro forma reale e nelle loro limitazioni ed appartenenze. Ma la cognizione di predicazione dell'ente non può mai starsene tutta sola, chè esige l'ideale ed essenziale; perocchè non si può asserire, che un ente sia nella sua forma reale, nè si può predicare di lui qualche cosa, se non si sappia in qualche modo che ente egli è, o che cosa sia il predicato che gli si attribuisce; il che è quanto dire, se non si abbia l'idea di lui, o del suo predicato, non si abbia notizia della sua essenza o di quella del suo predicato.

54. Ma l'ente reale, e tutto ciò che si predica di un ente qualunque, vien egli sempre conosciuto totalmente nella sua essenza? Voglio dire: il tipo ideale dell'ente abbraccia egli tutta intera l'intelligibilità dell'ente reale? Se nell'essenza non si contiene tutto ciò che si riscontra nel detto ente, in tal caso l'essenza non è sufficiente a farcelo pienamente conoscere. Ora accade ben sovente appunto così, che nell'ente conosciuto per via di predicazione siano più cose che non sono nell'essenza di lui conosciuta da noi nella sua idea. Or viene il tempo, in cui l'intendimento colla riflessione si accorge di ciò; e allora, conscio che la sua cognizione essenziale dell'ente è manchevole e non adegua l'ente stesso e quanto di lui si predicò, sente il

bisogno di perfezionarla, per l'esigenza di sapere compiutamente che abbiamo sopra indicata. La ragione di ciò si è, che la cognizione di predicazione è soggettiva e relativa a noi; e la sola cognizione ideale od essenziale è oggettiva ed assoluta. La cognizione soggettiva consiste in una cotale disposizione di noi stessi affermanti o neganti, che non illumina l'oggetto affermato o negato, il quale ritiene quella luce che ha dall'idea nè più nè meno, sì sotto l'affermazione nostra, che sotto la negazione. Per ciò, se noi per via di predicazione conosciamo qualche cosa di più che non si contiene nell'essenza della cosa che conosciamo nell'idea, ci accorgiamo che la nostra cognizione ideale od essenziale è imperfetta, perchè non adegua la nostra cognizione di predicazione.

Quindi si manifesta l'esigenza dell'intendimento, che gli sia completata la cognizione ideale ed essenziale, e pareggiata a quella di predicazione, sicchè egli possa trovare nelle essenze conosciute tutto ciò che si predica di un ente. Poichè senza di questo, ciò che si predica gli rimane oscuro, ed è come predicare un *quid* ignoto. Dove appunto si manifesta il bisogno che l'uomo sente di cercare di tutte le cose la ragione sufficiente (1).

(1) Le diverse forme del problema dell'Ontologia si sono sempre presentate alle menti de' filosofi, ma non nettamente. A ragion d'esempio, quando lo Schelling diceva, che « bisognava fare col pensiero rinascere, per così dire, la natura e seguirla dalla sua origine in tutto il suo svolgimento », e definiva la Filosofia « l'arte di conformare tutte le nostre rappresentazioni a un'idea assoluta, e di produrre *a priori*, dalle profondità del nostro spirito, il sistema universale » (Michelet, *Geschichte der letzten Systeme*, t. II, p. 119), egli travedeva il problema dell'Ontologia sotto la forma d'equazione tra la scienza d'intuizione e quella d'affermazione, ma non l'esprimeva rettamente.

CAPITOLO V.

Quarta forma del problema dell'Ontologia: « Conciliare le antinomie che appariscono nel pensiero umano. »

Articolo I.

Come ogni qual volta non si trova l'equazione tra la cognizione intuitiva e quella di predicazione, rimane un'antinomia nella scienza.

55. Abbiamo detto che il bisogno di trovare una ragione sufficiente dei modi apparenti dell'ente nasce da questo, che, fino a tanto che una tale ragione non s'è trovata, c'è uno squilibrio tra la scienza intuitiva delle essenze e quella di predicazione; il quale squilibrio è per sua natura molesto all'intelligenza. E le è molesto, perchè l'intelligenza ripugna alla contraddizione, onde fino a tanto che le pare di trovare un'antinomia nel suo sapere, le manca la quiete. Ora che in quello squilibrio rimanga un'antinomia, si può raccogliere considerando la cosa da più lati.

Primieramente è un'antinomia il porre che una cosa sussista senza una ragion sufficiente, poichè la ragion sufficiente è il principio d'ogni esistenza; onde dove non c'è il principio suo, non ci può essere l'esistenza; negando il principio a cui un'esistenza s'appoggia come a sua condizione, si nega lei stessa; e però ammettere un'esistenza senza una ragion sufficiente è lo stesso che affermare e negare nello stesso tempo l'esistenza medesima. La ragione poi dell'esistenza non è sufficiente, come dicevamo, se non è necessaria o almeno eterna; e ciò che è necessario od eterno non può appartenere che a qualche essenza, chè le sole essenze sono tali.

In secondo luogo l'essenza e la sussistenza sono forme primitive dell'ente, non essendo la sussistenza altro che la realizzazione dell'essenza. Essendo dunque l'ente identico e diverse le forme, vi avrebbe un'antinomia tra il concetto dell'essere e il porre una realità priva di essenza; chè il concetto dell'essere importa appunto che quella forma non sia, non possa essere

senza questa. Ma molte altre antinomie s'incontrano tra l'essere e le sue manifestazioni; e l'Ontologia dee raccoglierle tutte con diligenza, e dimostrare che esse non sono che apparenti, che tutte si conciliano. Tale è l'oggetto della speculazione ontologica.

56. Una di queste antinomie apparenti, a ragion d'esempio, è quella che viene dal numero. Il concetto dell'ente è d'una cosa unica, e i sembianti dell'ente sono molti. Come si concilia l'unità dell'ente co' molti suoi sembianti, i quali presentano alla mente non soltanto attualità accidentali, ma innumerevoli enti distinti tra loro?

Quest'antinomia tra l'ente uno e i molti enti apparisce ancora più chiara, considerando quelle che noi chiameremo *passioni dialettiche* dell'ente.

57. Gli antichi hanno parlato delle passioni dell'ente, ma in questa espressione àvvi un equivoco dannoso, perchè sembra che l'ente possa patire, o che egli sia un unico subietto reale di tutte le sue manifestazioni o sembianti. Per evitare questo equivoco adopereremo l'espressione di *passioni dialettiche* per indicare che, quantunque sembri che l'ente sia il subietto di tutte le entità che in vari modi si presentano al nostro intendimento, tuttavia l'ente, che è subietto di tutto ciò, altro non è che quello che nella mente si concepisce come inizio o ragione di tutte le cose, e che precede le cose stesse, nè punto nè poco si cangia ne' subietti particolari, o siano questi reali contingenti o dialettici anch'essi.

58. Dichiariamo dunque che cosa siano le passioni dialettiche dell'ente, e come anche la loro considerazione somministri alla mente di novo il problema dell'Ontologia.

Il più grande tra' filosofi della nostra nazione, sono già sei secoli, scriveva così:

« Come nelle dimostrazioni, così pure nel ricercare la quid-
« dità di checchessia, è necessario ridursi ad alcuni principî noti
« all'intelletto per sè stessi; altramente nell'una e nell'altra
« operazione ce n'andremmo all'infinito, e così perirebbe ogni
« scienza e cognizione delle cose » - non trovandosi mai l'ultimo termine da cui penderebbero tutti gli altri. — « Ora ciò che per
« PRIMO l'intelletto concepisce QUASI NOTISSIMO, e in cui

« risolve TUTTE LE CONCEZIONI, è l'ENTE, come dice Avi-
« cenna in principio della *Metafisica* (1). Quindi è d'uopo che
« tutte le altre concezioni dell'intelletto si abbiano per via di
« addizione all'ente » (2).

Secondo questa evidentissima dottrina di S. Tommaso, tutte le concezioni della umana mente altro non sono che la concezione dell'ente puro con qualche addizione: di che procede la manifesta conseguenza che niuna cosa può cadere nella mente umana, se prima questa non ha la notizia dell'ente; poichè ogni altra notizia è questa notizia medesima dell'ente con qualche aggiunta, nè si può fare aggiunta a ciò che non è. E qual è di ciò la ragione? La natura degli stessi oggetti della mente. Perocchè non vi hanno altri oggetti possibili che l'ente, e le giunte che può ricevere l'ente.

L'ente dunque si presenta all'umana mente, o nella sua semplicità e purezza, o con varie giunte od appendici.

Ora, queste varie giunte od appendici, colle quali l'ente si fa oggetto dell'intelligenza, sono appunto quelle che da noi si chiamano passioni dialettiche dell'ente.

59. Ma per aver ben chiaro il concetto che noi vogliamo significare con questa locuzione, dobbiamo distinguere primieramente ciò che si comprende nell'essenza dell'ente, da ciò che in quella essenza non si comprende (3).

(1) Avicenna morì nel 1037. Questa grande verità così chiara nel secolo più barbaro di tutto il medio evo non sembra ella oscura ad alcune menti del nostro secolo?

(2) S. Th. *De Verit.* Q. I, a. 1.

(3) Noi escludiamo qui qualche cosa dall'essenza dell'ente, il che sembra direttamente opposto a ciò che dice S. Tommaso in queste parole: *Nulla enim res naturæ est, quæ sit extra essentiam entis universalis.* QQ. *De Verit.* XXI, 1. — L'opposizione non è che apparente. S. Tommaso non vuol dire, che ogni cosa sia nell'essenza dell'ente, ma che ogni cosa partecipa di quell'essenza, perocchè altrimenti non sarebbe ente, il che dichiara altrove così: *Enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum, quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia QUÆLIBET NATURA ESSENTIALITER EST ENS.* QQ. *De Verit.* I, 1. Che ogni natura sia essenzialmente ente, vuol dire che l'essenza di ogni natura è l'ente; ora l'*essenza* è ciò che s'intuisce nell'*idea,* e quindi appartiene all'ente, che

A ciò che entra nell'essenza dell'ente non ispetta il nome di passione, poichè tutto ciò che entra in quell'essenza è l'ente stesso, e non una sua passione; ma la nostra mente colla riflessione può nell'essenza stessa distinguere e separare più elementi; il che ella fa per due modi:

1° Naturalmente, come accade nell'intuito naturale, il quale si limita all'essenza dell'ente sotto la sola forma ideale indeterminata, restando segregate le altre due forme di quella essenza — la reale e la morale;

2° Per mezzo d'atti del ragionamento, come quando considera l'ente sotto singole relazioni speciali, p. es., il considera come verità e come bontà. — Ora, in queste distinzioni e separazioni che nascono unicamente per via dello sguardo della mente, e che nell'ente stesso non hanno luogo come vere separazioni, si dee distinguere la parte *positiva*, che s'immedesima coll'ente e che non è sua passione, e la parte *negativa*, cioè le limitazioni poste all'ente, in quant'è veduto dalla mente; e queste limitazioni sono *passioni dialettiche negative* dell'ente.

A ciò poi che non entra nell'*essenza dell'ente*, come sono tutti i reali contingenti, appartiene la denominazione di *passioni dialettiche positive* dell'ente, perchè la mente considera queste aggiunte, come atti ovvero termini degli atti dello stesso ente, da lui realmente separabili.

Ma ripetiamo che, quando noi chiamiamo i *reali contingenti* passioni dell'ente, non vogliamo mica dire che l'ente in se stesso patisca, quando anzi l'ente essenziale nel suo esser proprio non soggiace a passione nè mutazione alcuna. Noi dunque parliamo dell'ente in quant'è nella mente nostra concepito ed unito da essa colle sue giunte, come sono appunto gli enti contingenti, in quella guisa che a suo luogo vedremo.

è l'oggetto intuito nell'idea. Ma altro è l'essenza delle cose contingenti, altro la loro realità o sussistenza; questa non essendo la loro essenza, è fuori dell'ente essenziale; e non diconsi enti che per partecipazione, in quanto che la mente concependole le unisce colla loro essenza e così le rende completamente enti. Laonde negli oggetti concepiti dalla mente umana niente è fuori dell'essenza dell'ente, perchè altrimenti non si potrebbero concepire, ma le cose contingenti in sè stesse, non come concepite, sono fuori dell'essenza dell'ente.

Tanto le *passioni dialettiche negative* dell'ente, come le *passioni dialettiche positive* hanno luogo in virtù dell'azione della mente, la quale rispetto alle passioni negative considera separato quello che non è separato nell'ente; e rispetto alle passioni positive considera come inerente all'essenza dell'ente quello che realmente a lui non è inerente. Ma come ciò avvenga ed avvenire possa senza inganno lo vedremo fra poco.

60. Qui conviene aggiungere ancora un'altra avvertenza. La ricerca delle passioni dell'ente si può prendere in due sensi; perocchè alcuni hanno inteso con essa d'investigare, che cosa in ogni ente determinato si esiga, acciocchè egli abbia la natura di ente; e però dissero a ragion d'esempio, che l'*unità* è una passione dell'ente — pigliando *passione* per *proprietà*, — perchè non si può dare alcun ente, se non a condizione che sia uno. Non è in questo senso, che noi prendiamo ad investigare le passioni dell'ente. Ma noi cerchiamo le passioni dell'ente essenziale, cioè di quell'ente che è concepito dalla mente a principio. Come dice l'Angelico nel testo citato, tutte le nostre concezioni sono sempre; 1.° l'ente, e 2.° l'ente con qualche aggiunta. In tutte le nostre concezioni adunque vi ha un elemento uguale, ed è l'ente; ma quest'ente ricevendo diverse aggiunte si cangia in tutte le cose venendo variamente determinato, e queste determinazioni del concetto primo dell'ente, a cui appartiene in proprio la denominazione d' IDEA, sono quelle che chiamiamo sue passioni dialettiche.

61. Ora tanto quelle che abbiamo dette passioni dialettiche negative, quanto, e molto più, quelle che abbiamo dette passioni dialettiche positive dell'ente presentano l'aspetto d'una contraddizione col concetto dell'ente stesso.

Poichè se l'ente è così semplice per sua essenza, che non ammette in se medesimo distinzioni, come poi nascono le passioni negative, cioè le distinzioni, che fa in esso la mente umana?

E in quanto alle passioni dialettiche positive, che abbiamo detto essere le realità contingenti, se queste non entrano nell'essenza dell'ente, che cosa sono dunque? O si dovranno negare, o, se si ammettono, si dovrà dire che sono enti; e se sono enti, hanno dunque l'essenza di enti, e non sono fuori di questa essenza.

È sempre lo stesso problema, togliere via la contraddizione tra i sembianti dell'ente e il concetto dell'ente.

Articolo II.

Il problema ontologico si manifesta tanto riguardo al mondo ideale, quanto riguardo al mondo reale, e al morale.

62. Dappertutto il concetto dell'ente è circondato d'antinomie. Infatti egli sembra, che l'ente soggiaccia alle passioni dialettiche le più contrarie. Poichè egli è uno, ed è anche più; egli è necessario, ed è anche contingente; egli è infinito, ed è anche finito; egli è immutabile, e pure è anche mutabile; egli è eterno ed è anche temporaneo; egli è semplice, ed egli è anche composto; egli è massimo ed è anche minimo ecc. Ora come tutte queste cose così contrarie possono essere egualmente passioni dell'ente? Se l'ente non ha in sè contraddizione, come dunque si spiega l'antagonismo, che si combatte dovunque nella sfera del mondo reale? Onde traggono origine le antinomie, a cui sembra obbedire il pensiero e i concetti tutti?

63. Ma restringendoci vediamo brevemente come il problema ontologico s'incontri egualmente nel mondo ideale, nel mondo reale, e nel mondo morale.

L'uomo percepisce diversi enti, di cui si compone l'universo. La percezione si fa per via di predicazione. Qual è la scienza ideale ed essenziale, che risponde nell'uomo a questa scienza di predicazione, che egli raccolse percependo gli enti sensibili? Ella giace tutta nella essenza di questi enti. Ora in questa essenza trova forse l'uomo tutto ciò che conobbe per via di predicazione, in modo che tale cognizione essenziale comprenda adeguatamente tutto ciò che egli predicò degli enti? No certamente. In prima nelle semplici essenze degli enti egli non trova la loro sussistenza, di maniera che colle sole idee non potrebbe conoscere giammai se sussistessero o non sussistessero; l'essenza, che egli intuisce, è la medesima, sia che gli enti sussistano o non sussistano. Quindi sente il bisogno che gli venga completata quella sua cognizione delle essenze così manchevole, trovando un'altra cognizione pure di essenze, la quale sia atta a fargli conoscere anche la sussistenza di quegli enti che sussistono, e la non sussistenza di quelli che non sussistono. Questo è quanto dire in altre parole, che gli oggetti da lui conosciuti sono contingenti, cioè che la loro essenza è tale che

può essere intuita dalla mente, senza che gli oggetti sussistano, di maniera che la mente, guardando tale essenza, vede che possono sussistere e possono non sussistere. Quindi la mente, pel bisogno che ha di una cognizione assoluta, tende a procacciarsi la cognizione di qualche altra essenza, dall'intuizione della quale ella rilevi, se quegli enti sussistono o non sussistono: e questa seconda essenza dicesi la ragione sufficiente di quegli enti. Dove si vede qual sia la natura della ragione sufficiente, la quale si è « una data essenza, nella quale s'intuisca ciò che contiene la cognizione acquistata per via di predicazione ».

64. Quello che abbiamo detto rispetto alla sussistenza degli enti visibili, noi dobbiam dirlo egualmente rispetto a tutto ciò che veniamo a conoscere insieme colla sussistenza, per esempio la quantità della materia, il numero degli enti, la loro situazione nello spazio e nel tempo, le loro qualità accidentali e relazioni tra loro. Nella semplice idea di tali enti nulla di tutto ciò si contiene. Nell'idea del cavallo, e così dicasi di ogni altro ente, non si contiene mica nè il numero dei cavalli esistenti, nè il luogo e il tempo dove i cavalli esistenti trovansi collocati, nè le qualità e relazioni accidentali tra loro: l'idea del cavallo non ci fa conoscere nulla di tutto ciò, e però tutte queste appartenenze e attinenze del cavallo diconsi contingenti. L'intendimento adunque sente d'abbisognare d'una ragione sufficiente che gli spieghi tutte queste cose, che egli riscontra nella sua cognizione di predicazione, ma che gli mancano affatto nella sua cognizione ideale delle essenze.

65. Riguardo al mondo delle idee si presenta il problema stesso.

Le idee o piuttosto i concetti dell'umana mente sono moltissimi e variatissimi; eppure l'idea dell'essere è unica. Non si vede il perchè, essendo unica l'essenza dell'essere, ci si devano presentare tante altre essenze; onde questa moltiplicità? qual è il principio che le moltiplica e che le differenzia?

Oltre di ciò sopra le idee specifiche piene delle cose la riflessione ci fa tanti lavori, e ne trae tanti enti mentali, i quali pure producono all'intelligenza il bisogno di domandare, come nel concetto dell'ente si possa rinvenire alcuna ragion sufficiente di essi.

66. Nel mondo morale, nel quale l'essere prende la forma di bene, ritornano le stesse antinomie sott'altro aspetto, e l'intel-

ligenza addomanda assolutamente una conciliazione. Si presenta infatti come un'antinomia, che v'abbia un bene assoluto ed unico, e contemporaneamente molti beni finiti; che v'abbia un solo principio di tutte le cose, e questo ottimo, e insieme con questo esista il male; che il principio del bene sia onnipotente, e che ciò non ostante si scorga da per tutto una costantissima lotta tra il bene e il male; che l'essenza del bene morale sia una, e tuttavia sieno innumerevoli le sue forme ed apparizioni, ecc. Anche riguardo al mondo morale adunque la ragione sente il bisogno di trovare nella stessa essenza dell'essere la ragione e la conciliazione di queste apparenti contraddizioni.

CAPITOLO VI.

Quinta forma del problema ontologico: « Che cosa sia ente e che cosa sia non ente ».

67. Se noi cerchiamo le traccie storiche del problema ontologico, sembra che l'umana mente toccasse questo termine, prima che altrove, in Italia. Nella Storia della Filosofia, la più antica data certa di questo problema espresso scientificamente è quella della Scola d'Elea; e il più gran monumento, che ci rimanga di questa dottrina, è il Parmenide di Platone. In parte almeno si sa, in che modo questa scola sciogliesse un tal problema. Ma ora resta a noi d'accennare il sommo merito filosofico dell'averlo proposto, e la formola, nella quale lo ha proposto.

Questa formola può enunciarsi così:

« Che cosa sia, che si possa dire veramente ente »; ovvero: « quali sono i caratteri e le condizioni indispensabili dell'ente ».

68. Proposta da Parmenide una così ardua questione, essa travagliò in vano tutta l'antica filosofia.

E veramente tutta la filosofia antica, qualora si voglia partirla secondo la soluzione data a questo gran problema, presenta tre sistemi esclusivi, che si uniscono poi in un quarto, i quali comprendono tutte le soluzioni possibili, benchè indicate in un modo generale.

I.ª Classe di sistemi. Quelli che, non trovando il modo di

conciliare l'*unità* degli enti colla loro *moltiplicità*, esclusero questa seconda, e ammisero l'ente uno, il *τὸ ἕν* di Parmenide.

II.ª Quelli che, disperati ugualmente della conciliazione, esclusero affatto l'uno, e posero i molti, *πολλὰ*, come Leucippo e Democrito.

III.ª Quelli che tentarono di conciliare l'uno coi molti, benchè noi crediamo che non ci sieno riusciti, i quali ammisero l'*ἓν καὶ πολλὰ*; nel qual numero io credo si possa collocare Anassagora.

IV.ª Finalmente quelli che ammettevano ad un tempo l'*ἓν καὶ πᾶν*, l'uno e tutto, i *πολλὰ*, i molti, e l'*ἓν καὶ πολλὰ*, l'uno e i molti, sotto diversi rispetti. Sembra, che tra questi devano collocarsi i maggiori filosofi, Platone e Aristotele.

69. Gli Alessandrini fecero di queste tre cose tre ipostasi e quasi persone divine, appropriandosi il linguaggio del Cristianesimo, e pretesero di trovare fondamento a questa dottrina ne' più antichi. Così Plotino pretende di trovare le tracce di quei tre principî ineguali, da riconoscersi nella divinità, nel dialogo che Platone inscrisse il *Parmenide* (1), e ad alcuni de' filosofi moderni, come a Rodolfo Cudworth, parve, che questa sia veramente la chiave di quel dialogo (2).

CAPITOLO VII.

Si riassumono le formole, nelle quali fu presentato il problema ontologico.

70. Riassumendo dunque le diverse formole nelle quali abbiamo posto sempre lo stesso problema dell'Ontologia, esse furono le cinque seguenti:

(1) *Ὁ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδες, ἀκριβεστέρον λέγων διαιρεῖ ἀπ' ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά· καὶ σύμφωνος οὕτω καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισὶν*, cioè, « Parmenide appresso « Platone parlando più esattamente distingue il primo uno, che è più principalmente *uno*, il secondo uno, che chiama *molti*, finalmente il terzo, *uno* « *e molti* ». Plot. *Ennead.* V, 490, a.

(1) *Hanc minime admonitionem Plotini spreverim; quin ad obscurum*

1° Trovare la conciliazione delle manifestazioni dell'ente col concetto dell'ente;

2° Trovare una ragione sufficiente delle diverse manifestazioni dell'ente;

3° Trovare l'equazione tra la cognizione intuitiva e quella di predicazione;

4° Conciliare le antinomie che appariscono nel pensiero umano;

5° Che cosa sia ente e che cosa sia non ente.

71 Queste cinque diverse forme esprimono lo stesso problema sotto diversi aspetti, e l'una implica l'altra. Colla prima si propone di conciliar le manifestazioni dell'ente col concetto dell'ente, cioè di mostrare che quelle non ripugnano al concetto semplice di questo. Ora questo concetto, essendo universale, egli mostra di dover abbracciare tutto ciò che è. Non si può dunque dimostrare che le manifestazioni dell'ente non ripugnino al concetto semplice e universale dell'ente, se non dimostrando che i diversi modi, nei quali l'ente si manifesta, si contengono nell'unico concetto dell'ente stesso. Ma dimostrato che vi si contengono, è dimostrato altresì che sono necessariamente possibili, perchè il concetto dell'ente è evidentemente necessario, e per ciò, tutto ciò che è in esso, è necessario.

Trovata questa possibilità necessaria di que' modi nel concetto dell'ente, è trovata di conseguente la loro ragione, cioè la ragione ultima, necessaria ed evidente per la quale sono possibili. Il proporsi dunque di cercare questa ragione, che è la seconda forma del problema, è una stessa questione con quella di conciliare i modi dell'ente col concetto dell'ente, prima forma del problema; se non che la seconda forma è più avanzata, perchè indica qual deva essere il risultato del problema.

I diversi modi poi, ne' quali l'ente si manifesta, hanno per loro fondamento il sentimento e la percezione de' reali, e quindi una cognizione di predicazione. Il concetto dell'ente all'opposto costituisce la cognizione intuitiva. Se dunque si dimostra che i

et difficilem Platonis Dialogum, quem Parmenidem *inscripsit, reserandum vix aliquid opportunius hoc inveniri posse arbitror.* — R. Cudworth *Syst. intellect.* T. I, c. IV, § XXI.

diversi modi dell'ente a noi manifesti per le realità che percepiamo, hanno la ragione della loro possibilità nello stesso concetto dell'ente, con ciò quello che si conosce per predicazione si soggioga alla teoria, si rannoda all'idea e all'oggetto dell'intuizione, e non c'è più dissidio tra il reale e l'ideale, e tra la cognizione di predicazione che riguarda il primo, e la cognizione d'intuizione che riguarda il secondo; ma le due cognizioni s'agguagliano ed equilibrano, e l'intendimento s'acqueta, trovando che quello, che è, ha la sua ragione necessaria in quello, che può essere. La terza forma dunque del problema ontologico è ancora la prima nel suo fondo, ma è più avanzata delle due prime nell'espressione, perchè indica un risultato ulteriore del problema, che è la quiete dell'intendimento, che ha trovato la concordia e l'ordine tra quelle due maniere di conoscere, che si riducono ad un medesimo principio necessario.

Che se si considera che tutta la difficoltà di tali conciliazioni è riposta in certe apparenti contraddizioni o antinomie tra i modi dell'ente e l'ente: tra il contingente, che non ha la sua ragione in se stesso e il necessario: tra la cognizione per predicazione e quella per intuizione; ne uscirà tosto la quarta formola, e il problema si ridurrà, senza mutare di natura, a cercare come si concilino le antinomie che appariscono nel pensiero umano. Colle tre prime forme s'esprime il problema definendolo e determinandolo dallo scopo a cui intende; la quarta dalla difficoltà che deve vincere per raggiungere lo scopo.

La quinta formola poi, che domanda: « Che cosa sia ente, quali sieno le sue essenziali condizioni »: esprime lo stesso problema definendolo dal mezzo a cui si deve ricorrere per trovarne la soluzione. Poichè ove ben si conosca qual sia la natura dell'ente, e quale di conseguente quella del non ente, con facilità si compone quel quadruplice dissidio.

72. Ora cercare qual sia la natura e i caratteri essenziali dell'ente, è quanto un procurarsi la Teoria universale dell'ente, e per ciò così appunto si definisce l'Ontologia.

CAPITOLO VIII.

Della possibilità di dare un cominciamento logico all'Ontologia.

73. Abbiamo già notato che que' filosofi, che ridussero tutta la filosofia all'Ontologia, si trovarono impacciati alla prima parola che vollero pronunciare, e furono obbligati di dire che qualunque fosse il cominciamento, non poteva essere che un'ipotesi, quasi che ciò che si fonda sopra un'ipotesi potesse divenire in progresso una verità senza l'antecedenza di qualche principio logico necessario, che ne giustifichi il passaggio: nel qual caso questo principio logico, sottinteso, avrebbe dovuto essere il vero cominciamento: e lo sbaglio per verità consisteva nell'averlo sottinteso, collo stesso negarlo, anzi che esprimerlo.

Non vedendo poi alcun modo di cominciare l'Ontologia da cosa certa, dissero che nessuna notizia *immediata* era vera, e gran rumore levarono contro quello che essi chiamarono l'*immediato* (1), quasi che potesse esser certo il mediato, che dipende logicamente dall'immediato, se questo stesso non è certo, o l'unione de' molti incerti potesse dare un tutto certo.

74. Ma noi non abbiamo questa specie d'impedimenti, non avendo cominciata la filosofia dalle scienze *ontologiche*, ma ad esse fatto precedere le *ideologiche*.

In queste si fece chiaro, che ogni umano sapere dipende da due elementi primitivi e immediati, che sono l'*essere ideale* intuito per natura dall'umana intelligenza, e il *sentimento* (2).

L'*essere ideale* è l'immediato evidente, non di quella evidenza, che Cartesio poneva nell'*idea chiara*, ma di quella che consiste nella *necessità logica*, onde la mente, che l'intuisce, vede essere impossibile che egli sia diverso da quello che apparisce (3).

Il *sentimento* non è noto per sè stesso, ma per l'atto della percezione, la quale non ammette errore (4).

(1) *Introduzione alla Filosofia*, n. 84.
(2) *Antropologia*, n. 10-17; *Logica*, n. 309; 1045; 1092-1097.
(3) *Rinnovamento*, l. III, c. XLVII.
(4) *Nuovo Saggio*, sez. VI, p. III, n. 1158-1244.

75. Vero è, che la percezione non dà che una cognizione limitata, ma questo non toglie, che dentro la sua limitazione non possa esser vera. Onde i filosofi tedeschi dal Fichte all'Hegel caddero in un grave errore, quando confusero la *limitazione* colla *falsità* del conoscere; e dissero falsa la percezione, perchè non ci trovarono dentro quello che non ci potea essere, e che pure vi cercavano. Chè cotesti filosofi cercano da per tutto l'essere assoluto per quella ragione che dicevo, che impreparati si buttarono nell'Ontologia, e omisero le scienze ideologiche, volendo subito trovare la dottrina compiuta dell'essere, e per questo riputando falsa la percezione, perchè loro non la somministrava, chè anzi della percezione stessa non seppero formarsi un giusto concetto, dandole arbitrariamente un'estensione che ella non ha, e poi condannandola come falsa, perchè non l'ha (1).

76. Sui due elementi primitivi del sapere si ripiega la riflessione, e trovandone i limiti, e rimovendoli con lungo e faticoso lavoro, riesce finalmente ad una teoria soddisfacente dell'essere, a conoscere il problema dell'Ontologia, a scioglierlo e a dimostrare i limiti necessarî di questa risoluzione umana.

77. Ma di qual mezzo si serve la riflessione per ripiegarsi sopra que' due elementi, cioè sull'essere ideale e sul sentimento, e conoscere ciò che hanno di limitato, rimovendo altresì questi limiti? — Dello stesso *essere*, che è la forma d'ogni conoscimento, il mezzo universale e necessario degli atti dell'intelligenza. E come questo si applichi a sè medesimo, come pure ai percepiti, apparisce chiaramente dall'Ideologia.

78. Vero è, che la mente umana procede per gradi, e che non arriva alla compiuta teoria dell'essere con un solo atto di riflessione, ma con molti, e quindi ha bisogno di rompere il pensiero in una serie di moltissime proposizioni particolari e universali connesse tra loro, prima d'arrivare a quello che noi chiamiamo *pensare assoluto*, dove sta l'apice dell'Ontologia. Ma anche qui si deve escludere l'errore dell'Hegel — simile a quello mentovato di sopra — il quale dichiarò false tutte le proposizioni e tutti i giudizî, unicamente perchè ciascuna non abbraccia tutto, quand'egli pretende che solamente nel tutto stia la verità. E in

(1) *Introduzione alla Filosofia*. — *Sistema filosofico* n. 75-77.

qual tutto? In quello che egli chiama *idea assoluta*, nella quale, secondo lui, lo stesso soggetto umano, dico il soggetto reale, come pure il mondo materiale si perde intieramente; di che nasce questa strana dottrina, che « quando fosse trovata a questo modo la verità, l'uomo, che ne dovrebbe fruire, non ci sarebbe più ». Ma nella Logica furono già in parte dileguate queste tenebre (1).

79. Onde dobbiamo conchiudere, che noi e abbiamo un *punto fermo*, da cui cominciare l'Ontologia (l'idea dell'essere e il sentimento); e abbiamo un *mezzo*, pel quale da questo punto fermo possiamo movere spingendoci a sempre nove cognizioni (l'essere ideale, l'essenza dell'essere); e finalmente sappiamo, che ci è lecito di procedere da una di queste cognizioni ad altre per via di proposizioni connesse tra loro, con sicurezza che ciascuna, quando risponda alle leggi dell'antica e eterna logica, è vera, e tutte insieme mediante le accennate connessioni possono darci quel sistema della verità che cerchiamo.

Questo solo vogliamo aggiungere a encomio della scienza ontologica, che, appunto perchè tutti i giudizî e le proposizioni particolari hanno qualche cosa di negativo, niuna di esse facendo conoscere interamente l'essere, l'Ontologia, che si propone di congiungere insieme una serie di proposizioni da farne riuscire la teoria dell'essere, è quella che perfeziona lo stesso sapere umano, e però ella si può chiamare ad un tempo « la teoria del sapere ».

CAPITOLO IX.

Meccanismo dell'argomentare che adopera l'Ontologo.

80. Ma poichè sommamente giova, che ben si conosca fin da principio il meccanismo dell'argomentare, con cui l'Ontologo procede alla soluzione del difficile problema che gli è proposto, giova che qui lo rimettiamo, nudo di ogni accessorio, sotto gli occhi de' lettori.

81. 1.° La mente intuisce l'essere indeterminato: l'essere in-

(1) *Logic.* n. 41-53; 1181-1184.

determinato è il primo oggetto, che s'affaccia all'Ontologo, e il suo punto di partenza.

82. 2.° Applicando quest'essere ai sentiti si formano le percezioni, e le idee: in tal modo la mente ha la cognizione degli enti finiti.

83. 3.° La cognizione di un ente finito qualunque non fa solamente conoscere l'ente finito nella sua *realità*, ma anche nella sua *possibilità*, anzi quella si conosce per questa che logicamente precede. Che cosa è conoscere l'ente finito nella sua possibilità? « Conoscerlo in quanto è necessariamente nell'essere ». Da questa formola, che sarà meglio illustrata in appresso, si vede che la cognizione dell'ente finito discopre una nova cosa in quell'ente indeterminato che si vedeva prima: lo si vede ora ugualmente, ma ci si vede anche qualche cosa di più, perchè s'impara che egli può essere attuato e terminato in quell'ente finito che si è conosciuto. Prima di conoscersi questo, si vedeva nell'essere indeterminato una potenzialità, senza sapere a che cosa essa si riferisse. Ora si sa almeno uno de' termini a cui si riferiva quella potenzialità. Dunque con ciò s'è accresciuta la cognizione dello stesso essere, avendosi uno de' punti ai quali l'indeterminazione sua s'estende. Noi consideriamo qui il termine come possibile: la cognizione del termine come possibile ci fa sapere, come l'essere può essere terminato: se considerassimo il termine come reale, avremmo l'essere da questa parte determinato, e sarebbe la stessa cognizione dell'ente finito sussistente. Il ragionamento, che noi facciamo d'un ente finito qualunque, s'estenda ora a tutti gli enti che noi percepiamo: tutti li conosciamo non solo come reali, ma anche come possibili: lasciando, per un poco, da parte la cognizione del reale come reale, consideriamo la cognizione di questo come possibile. Gli enti finiti possibili presenti alla mente nostra crescono la nostra cognizione in due modi, secondo i due modi ne'quali la mente li considera. Poichè la mente li può considerare fermandosi in ciascuno di essi, e questo costituisce la cognizione de' singoli; e li può considerare in relazione all'*essere indeterminato*, cioè come suoi termini possibili, e questo aumenta la cognizione dell'essere indeterminato, facendo conoscere i termini ai quali esso può determinarsi.

84. Quindi si vede la ragione, perchè molti trovino tanta difficoltà ad ammettere, che lo spirito umano intuisca l'essere anteriormente alla percezione d'un ente finito. Un tal essere si trova davanti alla mente non solamente privo d'ogni sua determinazione e d'ogni suo termine, ma ben anco in tale stato iniziale che non dà alla mente alcuna notizia delle sue determinazioni possibili, ma soltanto mostra di poter essere determinato, non si sa come nè a che. Onde facilmente pare, che sia un bel nulla. E pure quando la riflessione cade sopra un ente finito e lo analizza, distingue l'atto, pel quale è questo ente finito, dallo stesso ente finito, e lo distingue a tal segno che conchiude, l'atto pel quale è, accomunarsi a tutti gli altri enti finiti, laddove ciascuno di questi esser proprio, distinto, e non potersi accomunare agli altri. E andando avanti col pensiero filosofico riesce a questa conclusione importantissima, che l'atto dell'essere comune a tutti gli enti finiti è intelligibile per sè stesso, e per lui si rendono intelligibili gli enti finiti. Di che seguita, che il puro atto dell'essere può benissimo intuirsi senza gli enti finiti, e avanti che questi si percepiscano, benchè in questo tempo non possa esser parlato, perchè è ancora tutto solo, e per questa sua perfetta solitudine non ammette discorso nè della mente, nè della lingua.

La stessa riflessione poi sopra gli enti finiti già percepiti ci fa intendere, che l'intuizione dell'essere contiene la notizia della *possibilità* di maniera che, se l'essere è solo, presenta alla mente il possibile solo, senza che questo possibile si possa riferire a cosa alcuna determinata: se poi la mente ha già percepito un ente finito, allora l'essere indeterminato presenta alla mente non soltanto il possibile in universale, ma il possibile di quel dato ente percepito: di che s'aggiunge luce all'indeterminazione e alla possibilità, perchè hanno un punto a cui riferirsi.

85. E qui attentamente si consideri, che qualunque cosa si pensi, la quale non involga contraddizione, si pensa come possibile, e non si può a meno di pensarla così; e questa *possibilità logica* consiste certamente nel non involgere contraddizione; e non in questo solo, ma ben anco nell'intendere, che la cosa è *assolutamente possibile:* il che implica, che c'è necessariamente una potenza incognita, per la quale quella cosa potrebbe esistere, potenza virtualmente contenuta nel concetto stesso di essere.

86. L'*essere* dunque per se stesso è, e la *possibilità* non è che una relazione alla *realità*, cioè ai suoi termini, i quali non si sa ancora di che natura sieno, sino a tanto che non si siano percepiti. Cogli enti finiti poi s'incominciano a percepire. Percependo dunque la *realità*, cioè i finiti reali, non solo si aumenta la nostra cognizione per aver appresa questa realità, ma si aumenta anche la nostra cognizione della *possibilità*, perchè s'incomincia a conoscere di che natura sia il termine di questa possibilità, e così si conosce più di prima l'essere indeterminato, perchè si conosce in qualche parte la natura delle sue determinazioni.

Dalla percezione dunque degli enti finiti riceve una prima illustrazione l'essere indeterminato, che sta presente naturalmente alla mente umana, e allora solo può incominciare il discorso della mente, che esige pluralità di notizie; poichè non si conosce più il solo essere colla possibilità delle sue determinazioni e de' suoi termini in universale, ma oltre a ciò si conosce qualcheduno di questi termini, e però si conosce in parte la natura di quello, a cui la possibilità si riferisce, ossia la natura di qualche determinazione dell'essere.

87. 4° Quest'è il *primo passo*, che fa l'Ontologo verso la cognizione piena dell'essere. Il *secondo passo* consiste in nove riflessioni che egli fa sulle realità finite da lui conosciute. Quali sono queste riflessioni? Primieramente egli confronta le realità conosciute come termini possibili dell'essere colla *possibilità universale*, che presenta l'essere stesso. Da questo confronto egli rileva:

a) Che le realità finite considerate come termini possibili dell'essere non esauriscono la possibilità universale dell'essere, la quale non ammette limite alcuno;

b) E di più rileva, che l'essere con tutta la sua possibilità infinita sarebbe, ancorchè non esistessero quelle realità: perciò queste realità non costituiscono l'essenza dell'essere, non sono necessarie all'essere, onde le chiama *contingenti*;

c) Vede nondimeno, che la loro possibilità è inchiusa nella possibilità universale, la quale appartiene all'essenza dell'essere.

88. 5° Dopo di ciò la riflessione ontologica s'eleva ancor più verso la piena cognizione dell'essere con un *terzo passo*. Ella possiede un saggio benchè assai povero dei termini e delle de-

terminazioni dell'essere nella realità degli enti finiti somministrati dalla percezione. Deduce da questo, che que' termini e quelle determinazioni dell'essere, ch'ella ancora non conosce, devano avere qualche similitudine o analogia coi termini, cioè colle realità finite ch'ella ha percepite e conosce. E ciò perchè tutti i termini dell'essere hanno egualmente per principio l'essere e dalla natura dell'essere dipendono, di che conviene che necessariamente abbiano qualche cosa di comune, almeno per analogia. Deduce lo stesso analizzando i termini finiti ch'ella conosce, e scoprendo che alcuni elementi di questi termini finiti devono necessariamente trovarsi anche in tutti gli altri termini possibili dell'essere; e ciò perchè, se non vi si trovassero, l'essere non potrebbe averli senza distruggersi. Con queste e simili riflessioni giunge la riflessione ontologica a formarsi una dottrina intorno alle determinazioni ed ai termini in universale dell'essere. A ragion d'esempio la detta riflessione negli enti finiti trova attività, sentimento, intelligenza, moralità, e cose simili, e intende, che sarebbe impossibile che l'essere avesse dei termini i quali fossero privi al tutto di esse, o almeno fossero privi al tutto di relazioni con esse; il che dà già un risultato importante per la dottrina universale delle determinazioni e de' termini, di cui l'essere è suscettivo.

89. 6° Questa dottrina fa poi un *quarto passo* di grandissima importanza, quando meditando l'essere indeterminato trova:

a) Che l'essere, che s'intuisce dalla mente, quantunque indeterminato, non può non essere in se stesso;

b) Che l'essere non può essere in sè stesso se non è pienamente determinato, e quindi che egli deve avere delle determinazioni e de' termini proprî e necessarî, ai quali applica la dottrina universale intorno alla natura de' termini cavata da' termini finiti per analogia;

c) Che i termini proprî e necessarî dell'essere non possono avere limitazione alcuna, perchè l'essere non ne ha, e devono entrare anch'essi a costituire l'essenza dell'essere, altrimenti si cadrebbe in contradizione, cioè l'essere sarebbe negato, quando la sua natura importa che non possa non essere. Quindi un *quinto passo* della riflessione ontologica è quello, che stabilisce la necessità de' termini proprî dell'essere; e un *sesto*,

quello che rimove da questi termini tutto ciò che non può loro convenire, come sarebbe appunto la *limitazione*. In questo modo la mente perviene alla teoria dell'essere assoluto, che ha i caratteri della divinità, i quali mancavano ancora all'essere indeterminato.

90. Tale è il meccanismo dell'argomentare, che adopera l'Ontologo; egli consiste tutto in un continuo confronto, che la riflessione fa tra gli enti finiti percepiti, e l'essere che sta presente alla mente, benchè in un modo indeterminato. Questo lavoro tende a *determinare l'essere*, nelle quali parole si ha una sesta forma del Problema ontologico.

È importantissimo il ben intendere questo meccanismo logico, pel quale il pensiero dell'uomo si avanza sino alle ultime ricerche concedute alla mente umana, e perviene ad una teoria che gli dà il pieno riposo a cui aspira; e vi perviene di un passo sicuro procedendo sempre in un modo necessario coll'uso continuo del principio di contradizione, d'identità, e di cognizione, dal quale ultimo i due primi dipendono.

Questa è la via, che noi terremo in tutta quest'Opera.

CAPITOLO X.

Del circolo in cui si volge il ragionamento ontologico, e come non sia vizioso.

91. Da questo si conferma, che il ragionamento ontologico si volge necessariamente in circolo.

Poichè l'oggetto dell'Ontologia è tutto l'ente, e il ragionamento non può ascendere alla cognizione del tutto senza ricorrere alle dottrine delle parti che lo compongono, e non può conoscere le parti che lo compongono se non ricorrendo alla cognizione del tutto. Il tutto e le parti sono correlative; e i correlativi s'intendono dalla mente con un solo atto. Ma il ragionamento abbisogna d'esaminare i termini della correlazione, e non li può esaminare amendue in uno stesso tempo. Chi volesse parlare del tutto senza analizzarlo, avrebbe finito il discorso in

una sola parola; poichè dopo aver pronunciato la parola *tutto*, non potrebbe più dir altro.

92. Nel capitolo precedente abbiamo veduto, che la riflessione ontologica propria della mente umana move dalla percezione degli enti finiti per conoscere:

1° La fecondità dell'ente indeterminato;

2° La necessità e la ricchezza dell'ente assoluto.

Si suppone dunque di conoscere l'ente finito. Ma l'ente finito non si può investigare e conoscere profondamente senza la teoria dell'essere in universale, e quella altresì dell'essere assoluto. Onde il Teosofo è obbligato a collocare la teoria dell'ente finito, che è la Cosmologia, nell'ultimo luogo. Vi è dunque in quest'ordine di ragionare un circolo inevitabile, essendovi bisogno della teoria dell'ente finito per istabilire la teoria dell'essere in universale e dell'essere assoluto, ed essendovi bisogno di queste due teorie per dare quella dell'ente finito.

93. Lo stesso circolo s'incontra, se invece della materia cioè degli oggetti del pensare, si considera la forma cioè il mezzo del pensare ragionativo. Poichè la forma del pensare è l'essere indeterminato e i principî universali che da esso derivano (*Ideol.* 556-572), le idee elementari dell'essere (*ivi* 573-580), e tutte universalmente le astrazioni. Ora queste nozioni formali sono necessarie a ogni ragionamento e intervengono in tutti, o si presuppongono. Ma esse stesse si derivano dall'essere di cui sono altrettante applicazioni, o si lavorano dalla mente coll'astrazione o colla finzione dialettica, esercitate queste operazioni sugli enti percepiti. Onde da una parte non si può ragionare dell'essere e degli enti percepiti senza tali nozioni; e dall'altra non si possono avere in forma scientifica tali nozioni senza istituirsi qualche ragionamento sull'essere stesso e sugli enti. Onde già osservammo, che l'essere dalla mente nostra s'applica a sè stesso, e fa ad un tempo i due ufficî di oggetto e di mezzo del conoscere (*Psicol.* 570), e lo stesso si deve dire di tutte le nozioni e proposizioni formali. Vi è dunque qui di novo un circolo. E però è a conchiudersi, che tutti i ragionamenti dell'Ontologia e della Teosofia si volgono necessariamente in un circolo.

94. Ma questo circolo è egli vizioso? Non punto, poichè

quando si ragiona delle parti per conoscere il tutto, allora sta presente alla mente il tutto, il quale già si conosce in un modo imperfetto e complessivo; onde lo studio, che si fa delle parti, non produce la cognizione del tutto, ma soltanto la rende più perfetta, la illustra, la fa più riflessa e divisata a modo di scienza. Questo dunque non pecca di quel vizio, che i Greci chiamavano ὑπερου τροπὴ e gli scolastici *pistilli versatio*. Ma quella prima cognizione del tutto che dirige l'uomo nello studio delle parti, rimane fuori della *scienza;* il perchè la cognizione scientifica, ondecchessia incominci, ha bisogno d'una cognizione non scientifica presupposta; il che è un difetto della scienza, non propriamente della cognizione umana: della scienza che sembra involgere un circolo, perchè si propone di dir tutto ordinatamente e dimostrativamente, e però deve incominciare dal dire alcune cose che ne presuppongono alcune altre che dirà o anche dimostrerà in appresso, il che ha l'apparenza di un circolo. Ma nella cognizione umana il circolo non v'è, perchè non ha bisogno di successioni e di parti, ma ha il tutto presente senza presupporre altra cosa.

Così riguardo alla materia, quando la mente considera gli enti finiti per cavare da questi delle notizie che le accrescono la cognizione e la dottrina dell'essere, ella ha presente l'essere stesso; e sebbene non conosca tutto, circa l'essere, quanto viene a conoscere di poi, ciò non ostante conosce abbastanza l'essere, perchè gli serva di lume e di norma nello studio delle parti. Laonde gli stessi Scolastici seguendo Aristotele riconobbero, che doveva precedere una *cognizione confusa* alla *cognizione distinta*, e scientifica (*Psicol.* 1314).

Lo stesso è da dirsi riguardo alla *forma* del pensare. Perocchè, quantunque la scienza non possa fare alcun ragionamento senza l'uso de' principî formali, e abbia bisogno di questi anche quando ragiona intorno ad essi, tuttavia prima d'ogni ragionamento c'è davanti all'intelligenza l'essere ideale, che li contiene in sè tutti virtualmente e indivisi. Onde ogni qualvolta si dividono da lui, riducendoli in proposizioni separate l'una dall'altra, e poi s'adoperano a ragionare intorno allo stesso essere, da cui derivarono, per conoscerlo meglio, o per la stessa ragione intorno ai medesimi principî formali; allora

si fa bensì un circolo apparente, ma non vizioso, perchè essi s'adoperano non già ad acquistare quella cognizione, che già si possiede, perchè la si presuppone; ma ad accrescere una tale cognizione e a renderla più viva, esplicita, distinta, consapevole.

95. E tant'è lungi, che si cada con ciò nel vizio del circolo, che anzi questa stessa necessità d'applicar l'essere a sè stesso, e i principî formali a sè stessi, dimostra la certezza e necessaria verità della cognizione di cui si tratta. Poichè è una prova della sua *evidenza* questo appunto, il non potersi illustrare e intimamente conoscere, che per sè stessa. Nella quale evidenza appunto termina ogni dimostrazione, chè avanti la dimostrazione c'è l'evidenza dell'intuito, da cui la forza della dimostrazione dipende (*Logic.* 596). Onde i principî formali, a cui dobbiamo necessariamente assentire per l'evidenza dell'essere in cui si osservano giacere, sono sicuri mezzi per conoscere la verità, e però si possono applicare anche all'essere stesso; e se ci fanno conoscere in noi delle cose che prima non conoscevamo, o in altro modo da quello in cui le conoscevamo, di necessità ci bisogna conchiudere, che le nove notizie così avute sono vere; perchè già conosciamo precedentemente abbastanza dell'essere per accertarci, quando ci si presentano quelle notizie, che sono vere: il qual modo di ragionare fu chiamato da' logici non *circolo*, ma *regresso* (1).

(1) Per *regresso* noi intendiamo « due dimostrazioni, o più generalmente, due operazioni conoscitive connesse insieme in questo modo, che colla prima partiamo da una cosa conosciuta, e arriviamo a conoscerne un'altra che non conoscevamo: colla seconda ricominciamo il movimento da questa stessa cosa, che siamo arrivati a conoscere, e meditandovi sopra scopriamo in essa nove cose che ci servono a conoscerne delle altre intorno alla prima da cui eravamo partiti. » Questa definizione è più generale di quella che danno i logici del regresso, pel quale intendono due dimostrazioni, colla prima delle quali si move dall'effetto a conoscere l'*esistenza* della causa (*demonstratio quod*): conosciuta questa, e rilevatane per istudio la natura, da questa natura move poi la seconda dimostrazione, colla quale conosciamo meglio di prima l'effetto (*demonstratio propter quid*), la qual definizione non abbraccia, pare a noi, tutti i modi e i casi del regresso. Giacopo Zabarella, nobile filosofo italiano, dimenticato da noi Italiani al solito, ottimamente osserva che nel regresso non basta aver trovato dall'effetto l'*esistenza* della causa,

96. Il nostro ragionare dunque nell'esposizione della Teosofia sarà simile al procedere di quelli che navigano in uno stagno, i quali quantunque solchino lo stagno colla loro navicella in una sola linea, tuttavia, o vadano o vengano o si movano per una retta o per linee curve serpeggiando, non escono mai dallo stagno, e se non ci fosse tutto lo stagno non potrebbero punto solcarlo per lungo e per largo nelle diverse direzioni, benchè traccino sempre delle strisce angustissime in quell'acqua. Così noi qualunque cosa veniam ragionando per le diverse parti di questa opera, non potremo uscire giammai dal mare dell'essere che esploriamo, e quantunque ristretto sia il sentiero che ci apriamo in esso colla nostra carena, ci converrà aver sempre tutto l'essere presente non alla lingua ma alla mente, chè ogni nostra parola, ogni parziale trattazione lo domanda necessariamente come un presupposto, acciocchè o possa essere da noi detta, o dagli altri intesa.

CAPITOLO XI.

Divisione dell' Ontologia.

97. Da questo apparisce, che non fu assegnato compiutamente l'oggetto della Metafisica, e neppur quello della sola Ontologia da coloro, che il restrinsero all'« essere comunissimo » (1). All'« essere comunissimo » in senso composto precede « l'essere ideale », di cui l'esser *comune* non è che una relazione coi contingenti (2), che la mente discopre quando colla riflessione

ma conviene, trovata questa, scoprirne la natura, o comecchessia scoprire in essa qualche cosa di novo più della sola esistenza, acciocchè da questa si possa ritornare all'effetto ed illustrarlo. Vedi il libro che questo logico scrisse col titolo *De Regressu*, e la *Logica* nostra, n. 701-708.

(1) Così lo Suarez: *Ens communissime sumptum, ut est transcendens et obiectum Methaphysicæ vel intellectus, abstrahit a completo et incompleto.* DD. MM., D. II. S. V, 14.

(2) Quantunque « l'essere » sia la sola qualità che si possa dire comune a Dio e agli enti finiti (*Introd.* VII, *Lett. ad Aless. Pestalozza*), tuttavia comune non si potrebbe dire, se non esistesse la pluralità di questi, e però una tale appellazione esprime una relazione ai contingenti.

astrae l'essere dai reali percepiti e conosciuti. Ma prima di questa riflessione e astrazione c'è davanti alla mente « l'essere indeterminato », dove si deve cercare la ragione necessaria degli altri enti: onde piuttosto questo è l'oggetto dell'Ontologia. Ma non basta.

98. La Teosofia tratta di tutto l'essere. Ma come l'essere può pensarsi nella sua *possibilità*, e nella sua *sussistenza*, per ciò ella si divide primieramente in due parti: « Teoria dell'essere considerato nella sua possibilità » che è l'Ontologia, e « Teoria dell'essere considerato nella sua sussistenza ».

99. L'essere poi nella sua sussistenza è o infinito, cioè Dio, o finito, cioè il Mondo: onde la « Teoria dell'essere considerato nella sua sussistenza » si assolve nelle due parti o scienze della Teologia e della Cosmologia.

100. Ma l'Ontologia, quantunque consideri l'Essere nella sua possibilità, e però nella sua astrazione dal sussistente, ciò non ostante abbraccia anch'essa la totalità dell'essere, e perciò non considera solamente l'essere nella sua determinazione, o astraendo dalle sue forme, o dall'essere infinito e finito, ma considera l'essere indeterminato in sè, e nella possibilità e quindi anche nella necessità delle sue forme, e delle sue condizioni, tra le quali ci ha quella di poter essere infinito e finito, e di poter come finito ricevere diverse limitazioni.

101. Dicendo poi, che l'Ontologia considera la totalità dell'essere nella sua possibilità, è da avvertire, che la possibilità non esclude la necessità, anzi la involge, perchè ogni possibile è necessario come possibile, e rispetto all'essere infinito col dimostrarlo possibile, cioè che può esistere, lo si dimostra ad un tempo stesso necessariamente esistente; poichè in cercando se sia possibile, cioè se possa esistere, si perviene ad una singolar conclusione, cioè a trovare, che « possibile non può essere se non è necessario, ma è necessario che sia possibile, dunque è necessario che esista ».

102. L'Ontologia dunque non tratta solamente dell'essere indeterminato, benchè parta da questo; e non prescinde dall'essere completo o incompleto, ma anche di queste condizioni dell'essere ragiona in relazione a quello.

103. Mettendosi dunque in cammino il pensiero dell'Ontologo, affine di pervenire ad una « Teoria dell'essere in tutta l'ampiezza

della sua possibilità », egli discopre, che l'essere ha essenzialmente tre atti, che sono l'oggettività, la subiettività, e la moralità, a cui pone il nome di forme e di categorie; e che in ciascuna di queste l'essere è identico. Di qui s'accorge, che gli bisogna dividere il suo lavoro in due parti, investigando prima la natura dell'essere come uno, e poi la natura dell'essere come trino.

104. Ma poichè quello che prima si presenta all'umano pensiero è la moltiplicità degli enti sensibili, egli è necessario di movere il ragionamento da questa moltitudine di sensibili, investigando un ordine in essa; la qual ricerca ci reca a rinvenire le ultime classi delle differenze, che hanno i moltiplici enti ed entità tra di loro, e queste differenze classificate ci recano alle tre categorie, e queste alle tre supreme forme dell'essere, e queste all'essere stesso.

Laonde potremo dividere acconciamente tutto il lavoro ne' tre seguenti libri:

Libro I. — *Le Categorie.*
» II. — *L'Essere uno.*
» III. — *L'Essere trino.*

LIBRO I

LE CATEGORIE

PROEMIO

105. Se il pensiero si restringe a considerare il puro essere uno, tutta la scienza che ne ha si dice con una sola parola: Essere. Quando adunque si voglia dar movimento al pensiero speculando più avanti, conviene ritrovare una qualche varietà e moltiplicità nell'essere stesso. Ma questa varietà, e questa moltiplicità dell'essere non si manifesta all'uomo, se non per l'effetto che nel suo pensiero produce lo spettacolo dell'universo, il quale di tanti variati e variabili enti si compone. Conviene dunque che l'uomo sia pervenuto a un certo grado di sviluppo, e che dall'esperienza abbia attinte le nozioni comuni delle cose sensibili a quel modo che lungamente dichiara l'Ideologia, prima che egli proponga a sè stesso la domanda: « qual è la natura dell'essere »; e nella fatica assunta per rispondervi trovi il veicolo, che lo conduca a concepire e lavorare a sè stesso una Teoria dell'essere, l'Ontologia.

106. Ora il pensiero speculativo, che si mette per questo cammino, scosso dalla moltiplicità degli enti finiti che gli sono appariti, ne' quali tutti vede un atto di essere, non fa e non può far altro da prima che risalire da questa moltiplicità misteriosa a quell'unità dell'essere più misteriosa ancora. La moltiplicità poi, che sta nella sua mente, quando da prima incomincia a così speculare, è, come dicevamo, confusa e somigliante a un caos. Innumerevoli oggetti, innumerevoli entità si trovano nella sua mente, ed altri se ne possono trovare, e questi d'ogni sorta e natura, reali, completi e incompleti, ideali, astratti, razionali, relativi e assoluti.

Noi li chiameremo tutti col nome d'*entità*. E, acciocchè il pensiero speculativo risalga da una così fatta moltitudine d'entità disparate, opposte e contrarie, all'unità dell'essere, egli è evidente che conviene avanti ogni altra cosa studiarsi di dare un qualche ordine a quell'ammasso di disunite e discontinue entità.

Per far questo è indispensabile considerare le loro differenze e varietà, e ridurre queste varietà alle ultime classi. Poichè, se si comincia a ridurre in classi le dette varietà, è facile accorgersi, che le prime classi si possono generalizzando ridurre a un numero di classi minori, e così ascendendo coll'astrazione e colla generalizzazione si può finalmente pervenire alle ultime classi di varietà, le universalissime di tutte, le quali non si possono ridurre a minor numero. Tali classi ultime delle varietà che dimostrano le innumerevoli entità alla mente nostra, si dicono CATEGORIE, e la ricerca di esse : il problema delle Categorie.

107. Egli è chiaro, che qualora la mente pervenga a sciogliere questo problema, ella ha in mano il principio dell'*ordine* di tutto l'essere e di tutte le entità, nelle quali l'essere si mostra trasfuso all'intelligenza. Perocchè dalle prime varietà, che diremo categoriche, dipendono tutte le altre in modo analogo, non uguale, a quello in cui da' generi dipendono le specie. E come i generi contengono virtualmente le specie nel loro seno, così le varietà categoriche contengono nel loro seno le classi inferiori di varietà, di maniera che quelle sono i principî di queste, da' quali queste si derivano. All'incontro, se la mente speculativa del filosofo fosse bensì arrivata a trovare certe classi di varietà dell'essere, ma non le ultime che non si possono ridurre a numero minore, non essendoci al di là di esse altro che unità dell'essere stesso; in tal caso essa non avrebbe ancora nelle mani il principio ordinatore di tutto quel caos d'entità, che le sta presente. Poichè le classi, che non sono le ultime o supreme, danno bensì un ordine alle classi inferiori, ma esse stesse, e tutte le altre, che stanno sopra ad esse, non sono ordinate, ma rimangono confuse rispetto alla mente. Ancora le classi, che non sono ultime, senza queste mancano della loro ragione, poichè le classi inferiori hanno la loro ragione e il perchè della loro distinzione nelle superiori. Le supreme adunque sono le *ragioni ultime* di tutte le altre, e

non hanno la ragion loro in altre classi che ad esse antecedano, ma l'hanno nell'essere stesso, che solamente di concetto ad esse precede.

108. L'arduità del problema delle Categorie apparisce dalla stessa storia della filosofia. A tutti quelli che tolsero a filosofare, si è offerto in varî modi quel problema. Ma quantunque s'accingessero con grand'animo alla prova di sciogliero, e molte e preziose verità abbiano trovato per via, pure noi non osiamo asserire che alcuno di essi sia riuscito a risolverlo compiutamente: anzi l'esame di alcuni sistemi che noi facciamo in questo libro, e più ampiamente la storia critica che n'abbiamo fatta (*), chiarisce il contrario.

E veramente le condizioni del problema sono difficili ad adempirsi, poichè sono queste:

1.° Che si propongano certe varietà dell'essere;

2.° Che si dimostri, che non si possono ridurre a un numero minore;

3.° Che si dimostri, che tutte le altre varietà possibili trovano la loro sede in una di quelle; e quando si dice tutte le altre varietà possibili, non si dice soltanto quelle varietà, di cui il filosofo ha esperienza e attual cognizione, ma quelle stesse che non conosce. Il che è quanto dire, che si deve dare di ciò una dimostrazione *a priori*, dalla quale risulti, che sarebbe assurdo pensare il contrario.

Ognuno sente quanto dure condizioni sieno queste. Ma ve ne hanno dell'altre estrinseche al problema, che derivano dalle maniere equivoche, colle quali esso fu bene spesso proposto, dalla facilità di confonderlo con questioni affini, e in una parola v'ha la difficoltà di determinar bene il problema e d'intenderne il senso. Converrà dunque, che noi cominciamo dal rimovere quelle difficoltà, che più ci potrebbero impedire il passo.

(*) Il *Saggio Storico e Critico sulle Categorie.*

CAPITOLO I.

Difficoltà di trovare una classificazione, che abbracci tutte le varietà dell' essere.

109. Se si considerano le leggi prescritte dalla Logica alle comuni classificazioni delle cose (*Logic.* 979-982), tosto si conosce che esse sono difficilmente applicabili alla classificazione di tutte le entità. Poichè una di queste leggi si è, che tutte le classi abbiano un *subietto unico* e una *qualità comune*, che è il fondamento della classificazione e della divisione; e il subietto unico, che si divide, e la qualità, secondo cui si divide e classifica, danno il nome generico e specifico agli individui contenuti in ciascuna classe. Così se si classificassero gli uomini in dotti ed ignoranti, il subietto unico, che si divide e classifica, sarebbe l'*uomo* (1), che terrebbe luogo del genere; e la *dottrina* sarebbe la qualità, secondo cui si divide, che costituirebbe le specie o classi de' *dotti* e degli *ignoranti*.

110. Ma affinchè la classificazione non pecchi contro questa regola, il *subietto* che si divide deve essere veramente e non apparentemente *unico;* ed è tale, quando il nome che lo esprime, e che s'applica a tutti gl'individui classificati, conserva sempre rispetto ai singoli il medesimo significato; e la qualità o il concetto, secondo cui si divide, deve esser comune e divisibile, cioè partecipabile variamente dallo stesso subietto, senza di che non potrebbe somministrare divisione e classificazione alcuna. Laonde chi classificasse gli uomini in *veri* e *dipinti*, peccherebbe contro la detta legge; e a propriamente parlare non opererebbe alcuna classificazione, perchè gli uomini rimarrebbero tutti da una parte senza essere distribuiti in classi, e dall'altra parte s'avrebbero delle dipinture, che non sono uomini, benchè si applicasse loro questo nome ma in tutt'altro significato. La qualità d'esser *veri* e d'esser *di-*

(1) La classificazione è propriamente degli *uomini*, anzichè dell'*uomo;* ma l'uomo in questo caso essendo la specie comune degli uomini, e quindi il *fondamento della classificazione*, si prende pel subietto della divisione, perchè gli umani individui sono virtualmeote compresi nella specie: uomo.

pinti sono due qualità e non una sola, nè questa seconda è la privazione della prima in modo che ad essa si possa ridurre: perchè la privazione non introduce altro concetto nella mente fuor di quello di cui è privazione, onde con questo solo concetto, variamente partecipato o negato del tutto, si può fare una classificazione. All'incontro la privazione del vero è il non vero, e la privazione del dipinto è il non dipinto, e ci potrebbero essere uomini veri dipinti, e non dipinti. Oltre a ciò la prima di queste due qualità, cioè il *vero*, non è divisibile in più, cioè non può esser variamente partecipato, perchè ogni uomo è ugualmente vero uomo, se è uomo; e però non è una di quelle qualità, su cui si possa fondare una classificazione degli uomini.

111. Ora quando si prende l'essere a subietto della classificazione, la difficoltà è ancor maggiore, perchè non si trova una qualità sola, secondo la quale si possa dividere, ma egli stesso è il *subietto* che si divide, e la *qualità* secondo cui si deve dividere. Poichè si tratta di divider l'essere in una classificazione compiuta e suprema. Ora l'ente ammette molte diverse e opposte qualità, tra le quali niuna può scegliersi a fondamento della classificazione, perchè niuna abbraccia tutto l'essere e non è da ogni ente partecipata. Eppure una retta classificazione, deve avere per fondamento una qualità unica del subietto che si divide. Se dunque si cerca una qualità unica comune ad ogni entità, altro non si trova che l'essere stesso, o qualche cosa che essenzialmente gli appartiene. Posto dunque l'essere per subietto della classificazione ed anche per qualità secondo cui si deve dividere e classificare, la questione si rende oltremodo perplessa presentando una contraddizione in sè medesima. Poichè il subietto che si divide, deve rimaner identico, e ricevere un nome d'eguale significazione in tutti i membri della divisione; e all'incontro la qualità, secondo cui si classifica, deve variare, ed essere variamente partecipata: altramente come potrebbe dar luogo a divisione e classificazione? Da una parte dunque si esige che l'essere sia uno ed identico come *subietto* che si divide, e dall'altra che cangi e si moltiplichi come *qualità*, secondo cui si divide. L'essere uno e l'essere più sono contradditorî che si escludono. Se dunque si pretende d'avere una classificazione dell'essere, si pretende l'impossibile, perchè converrebbe che l'essere fosse ad un tempo ed il subietto unico che si divide, e la qualità moltiplice secondo cui si

divide, come se si volesse divider l'uomo secondo l'uomo, cioè secondo l'umanità, qualità costitutiva di ogni uomo.

112. L'essere dunque non può per se stesso divenire il *subietto* d'una divisione che lo riduca in classi, stantechè per sè solo considerato è *uno* e uguale a sè medesimo.

Convien dunque dire che il problema propostoci se ha una soluzione possibile, deve essere inteso in un altro modo; e quest'altro modo ci si renderà manifesto, se porremo mente, che alla stessa parola *essere* la mente nostra attribuisce diversi valori. Ma prima dobbiamo penetrare ancora più a fondo la difficoltà della nostra impresa.

Ripensiam dunque: che cosa si tratta di fare? Di classificare tutte le entità, che possono presentarsi al pensiero umano. Se dunque tutte queste entità devono ridursi in alcune classi, queste classi devono avere: 1° qualche *differenza* tra loro; 2° qualche cosa di *comune*, che è il tutto che si divide, o, come dicevamo poco fa, il subietto della divisione. Ma se quelle classi devono avere tra loro qualche differenza, questa stessa differenza non è ella un'*entità?* e però non deve ella entrare nella divisione, non deve anch'ella esser classificata? Ma come la differenza, che distingue una classe da un'altra, può entrare nelle stesse classi? Ecco un altro imbarazzo.

Un simile discorso possiam fare del subietto della divisione e conseguente classificazione. Se le classi devono avere qualche cosa di comune, questo elemento comune, qualunque sia, non sarà anch'esso un'entità davanti al pensiero umano? E in tal caso non dovrà essere anch'esso riposto in alcune delle dette classi? E se appartiene ad una delle dette classi, come sarà comune alle altre? Ciò che è comune alla divisione e alla classificazione, rimane di necessità escluso da queste, ed è a queste anteriore. Gl' imbarazzi dunque ci stanno da tutte le parti.

Pure, le diverse entità non hanno esse qualche cosa di comune? Il chiamarsi appunto con un medesimo nome dimostra, che questo appunto hanno di comune d'esser entità. Che cosa vuol dire entità? Un'entità non si può concepire se non come un qualche atto di essere. C'è dunque un atto di essere comune a tutte le entità. Se si astrae colla riflessione della mente quest'atto di essere comune a tutte le entità di qualsivoglia natura, noi abbiamo il primo significato di *essere*; ed è quell' essere che noi diciamo *iniziale*, perchè

comunissimo e iniziamento di tutte ugualmente le entità, prima loro condizione, senza cui nè sono, nè s'intendono. L'essere dunque preso in questo senso, reciso da tutte le entità, comune inizio di esse, è così solitario ed uno che non ammette certamente compagnia o pluralità, e quindi nè anco divisione, o classificazione.

Ma se quest'essere iniziale non ammette compagnia ed è uno e solitario, per ciò stesso si divide e separa da tutte l'altre entità, ed è egli stesso un'entità che può essere classificata. Da questo risulta, che l'*essere* in questo senso astratto si considera dalla mente in due aspetti diversi; o come comune a tutte le entità, o non in relazione a queste ma in sè stesso. In quant'è comune a tutte le entità egli sfugge dalla loro classificazione, e costituisce il subietto della loro divisione e classificazione; in quanto poi si considera preciso da esse, e come un'entità egli stesso, niuna difficoltà ad ammettere ch'egli rientri in qualcuna delle classi che delle entità si fanno.

L'essere dunque nel primo senso, che gli abbiam assegnato per una diversa veduta della mente, s'addoppia, e veste nell'ordine del pensiero umano due caratteri distinti: poichè o il pensiero lo vede in *relazione* alle entità come comunissimo, ed è il subietto o fondamento della loro partizione e classificazione; o lo vede in *sè stesso*, in quant'è uno, preciso da tutte le entità, e così è egli stesso un'entità classificabile come le altre. Conviene in fatti considerare, che la *classificazione* è l'opera della mente, e che non si può rinvenire fuori di questa e senza l'opera di questa.

Se dunque noi consideriamo l'*essere* come comunissimo a tutte le *entità*, egli è evidente, che questi due vocaboli *essere*, ed *entità* hanno un diverso significato, e che il primo significa l'atto comune di queste.

Se poi noi consideriamo quest' *essere iniziale* come un' *entità* egli stesso, recidendolo dall' altre entità; in tal caso l'essere è un'entità, ma non è già l'entità. La differenza tra questa *entità*, che si chiama *essere puro*, e le altre entità, si è questa. L'essere è condizione comune a tutte le entità, ma in se stesso è tale entità che non c'è dentro altro che lui stesso; quando nelle altre entità, oltre esserci lui in tutte, c'è qualche altra cosa, la

quale non è senza di lui, ma con esso lui, e non è tuttavia lui, ma da lui diversa. Nel qual fatto organico dell'essere giace la legge del sintesismo tra l'*essere puro*, e quelle entità che non sono l'essere puro.

Il concetto dunque di *essere* e quello di *entità* s'immedesimano, quando si parla del puro atto dell'essere, reciso da ogni altra cosa, ma ogni qual volta si tratta d'altro, si distinguono.

113. Colla distinzione dunque del doppio valore, che riceve la parola *essere*, quando si prende come puro atto di esistenza, e quando si prende come comunissimo a tutte le entità, si può vincere, almeno in parte, quella difficoltà che sembrava a primo aspetto rendere insolubile il problema delle Categorie. Poichè risulta, che lo stesso essere, in quant'è comunissimo, somministra il *subietto unico* della classificazione delle entità, ch'esso contiene virtualmente nel suo seno, come il genere contiene le specie, o un'idea più estesa le meno estese; e che lo stesso essere in quanto è considerato in se stesso, segregato per astrazione dalle altre entità, può essere classificato come una di queste (1).

114. Ma onde si prenderà la *qualità comune*, che essendo in

(1) Appunto per questo Parmenide non potè uscire dall'unità dell'ente, perchè lo considerò come puro atto segregato da ogni suo termine. Questo incaglio mosse Platone a dimostrare che la stessa natura dell'essere involgeva una moltiplicità nell'unità: all'incontro Aristotele, non fermandosi qui, diede nell'altro estremo, cioè di riconoscere bensì l'essere come una natura comune, prestandosi, come tale, alla divisione in categorie, ma negando che potesse essere qualche cosa di compiuto in se stesso, fuori di tutte le entità limitate. « Ma se — dice — sarà qualche cosa, τὶ, lo stesso ente, « e lo stesso uno, sorgerà un gran dubbio, come ci sarà qualche altra cosa « oltre essi? E dico, come gli enti saranno più di uno? Poichè quello che è « altro dall'ente, non è. Laonde, secondo il ragionamento di Parmenide, ver- « rebbe necessariamente che tutti gli enti sieno uno, e questo esser l'ente ». (*Metaph.* II (III), 4). — L'argomentazione di Parmenide era giusta, qualora s'intenda per ente l'*essere iniziale* separato colla mente da tutti i suoi termini, come un'entità unica, o semplicemente l'*essere puro*. Ma non valeva punto, se all'ente si dà il significato di *essere iniziale* unibile co' suoi termini che lo finiscono e completano, ossia di essere comunissimo. Aristotele in vece di riconoscere l'una e l'altra significazione del vocabolo ente, o meglio essere, ritenne soltanto la seconda, come Parmenide aveva ritenuta solamente la prima; e considerò l'essere come l'atto di ciascuna cosa, non come un atto o iniziale o compiuto in sè stesso.

pari tempo variabile somministri la differenza delle classi? — Questa non è impossibile a rinvenirsi dopo che abbiamo distinto il concetto di *essere puro*, e quello di *entità*; e così siamo usciti dall'assoluta e sterile unità, e pervenuti a una *dualità* di principî. La qualità comune e variabile dovrà trovarsi nell'*entità* stessa. Poichè se l'*essere* si segrega dalle *entità*, che non sieno lui stesso, dunque anche le entità mentalmente si possono pensare come segregate dall'essere, o per dir meglio tutte le varie entità si possono distinguere per quello che hanno d'identico e di diverso dall'essere, per modo che questa stessa aggiunta all'*essere iniziale* — o maggiore, o minore, o nulla, o comecchessia diversa — può essere la *qualià variabile* che somministri le differenze delle classi.

115. Se noi dunque vogliamo fissare con un vocabolo tutto quello che s'aggiunge nel nostro pensiero all'*essere comunissimo*, lo chiameremo *termine* dell' essere. La varia natura dunque di questi termini dell'essere, sarà quella che somministrerà le differenze costitutive delle classi delle entità: e di conseguente le somme classi de'termini dell'essere comunissimo saranno le categorie, che noi ricerchiamo.

CAPITOLO II.

Gli antichi conobbero in qualche parte la difficoltà sovra esposta, scontrandola per via nelle loro speculazioni.

Articolo I.

Primo aspetto in cui la difficoltà apparì agli antichi: sfugge ai generi degli enti la distinzione del reale e dell' ideale.

116. Gli antichi, che i primi poser mano a ridurre l'ente in classi, e trovarono le Categorie, sentirono l'esposta difficoltà Si rileva da questo, che essi medesimi confessarono, che l'ente nei diversi generi, in cui lo distinsero, non è *univoco*, cioè non

ammette lo stesso significato (1); il che è quanto dire, che quella loro classificazione difetta contro la prima legge logica, che prescrive dover esser unici — e però prendersi nello stesso significato — tanto il subietto che si classifica, quanto la qualità secondo cui si classifica. Sagacemente Plotino fa loro questa stessa censura; e per mostrare, che nei dieci generi essi prendono equivocamente il vocabolo ente, « prima — dice — si deve « domandare, se quelle dieci cose ci sieno tanto negl'intelligi- « bili, quanto ne'sensibili, o piuttosto tutte ne'sensibili. In quelle « poi, che spettano all'intelligenza, altre ci siano ed altre non « ci siano » (2). S'accorge qui Plotino della immensa diversità che passa tra l'essere ideale e l'essere reale, e ritiene che quelli che hanno inventate le Categorie si sono dimenticati al tutto dell'essere ideale, e però non hanno diviso tutti gli enti (οὐ πάντα τὰ ὄντα), ma omisero quelli che sono massimamente enti (τὰ μάλιστα ὄντα), cioè gl'ideali.

117. A malgrado di questo, neppur Plotino vide ciò che c'è di comune nell'ideale e nel reale, e però non ammette che i medesimi generi degli enti possano trovarsi nell'uno e nell'altro (οὐ γὰρ δὴ ἀνάπαλιν), e trova assurdo che l'essenza significhi il medesimo nelle idee che sono anteriori, e ne'sensibili che sono posteriori; e però vuole, che non costituisca lo stesso genere, ma generi diversi, altri negl'intelligibili, ed altri ne'sensibili. Mostrava così di non aver veduta l'intima unione che nasce nella mente umana tra l'intelligibile ed il sensibile, e come

(1) Plot. *Enn.* VI, L. I, 1.

(2) Ivi. — Aristotele stesso s'accorse che qui c'era una questione da farsi, e tra le questioni che si propone nel terzo (al. II) de' *Metafisici* (c. 1), accenna questa: « Posto che i *generi* sieno principî: sono principî que' generi che *ultimi* si predicano degli individui, o i primi? come sarebbe: è principio l'animale o l'uomo? ed è più principio che i singolari? » dove, per que' generi che si predicano gli ultimi, intende manifestamente i reali, e per quelli che si predicano anteriormente, gli ideali. Ma non ammettendo Aristotele idee o specie separate dalle cose, perchè non giunse a cogliere l'oggettività delle idee, e opinando per ciò, che col separarle altro non si facesse che accrescere inutilmente il numero degli enti (*Metaph.* I, 9), e così considerando le idee come pure forme, siano estrasoggettive siano soggettive cioè del principio intelligente, non poteva farne de' generi a parte, come vuole Plotino.

quello presta l' essenza a questo, senza che l'essenza perda la sua identità, e come quest'individua unione tra il reale e l'intelligibile, prima ancora che nella mente umana, si trovi ab eterno. Di che avviene, che dell'essenza e del reale non se ne possano fare due generi.

Articolo II.

Secondo aspetto in cui apparì agli antichi la stessa difficoltà, e dubbio se le Categorie classificavano i principî degli enti, o gli enti stessi.

118. Quando i primi s'accinsero a classificare gli enti, non conoscendo le difficoltà del problema, come accade sempre ai primi nelle questioni metafisiche, vi si accinsero confidenti, credendolo men difficile di quel che è. Ma sopra l'opera, le difficoltà si manifestano, e abbiamo veduto come Parmenide s'arenò nell'unità dell'ente, il che scosse Platone e Aristotele a cercare un'uscita. Non vedendole però in faccia, per così dire, ma sempre di profilo e da qualche lato, si credettero superarle con qualche distinzione dialettica: non tornarono da capo, ma convertirono le difficoltà, trovate in sulla via, in questioni accessorie, che non dovessero rompere, come speravano, la loro classificazione già bell' e fatta. Tale è la questione accennata: se l'ente, che si doveva dividere in classi, si dovesse intendere univocamente, o equivocamente; e si rassegnarono a confessare che in quest'ultimo modo, senz' accorgersi che questo guastava nelle midolla la loro classificazione (1).

119. Un' altra di queste questioni nascenti dalla stessa difficoltà intrinseca, che abbiamo esposta, si è quella che tocca lo

(1) Aristotele nega che la *sostanza* e l'*accidente* sieno enti univocamente detti; ma soltanto la sostanza è vero ente, e gli accidenti solo sue appartenenze, τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν, ὅτι τούτων πρῶτον ὂν, τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν — Τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα, τῷ τοῦ οὕτως ὄντος, τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον. *Metaph.* VI (VII), 1. — D'onde chiaramente s'intende che le Categorie Aristoteliche non sono una classificazione delle entità, ma sono altrettanti modi, ne' quali si può dire, ossia predicare l'ente.

stesso Aristotele, « se i generi degli enti sieno principî degli enti, o sieno gli enti stessi che si dividono » (1), e gli uni sostennero una sentenza, gli altri l'altra (2). Pareva dovesse esser chiarissimo, che altro è dividere in classi gli enti stessi, altro è dividere in classi i principî degli enti: come dunque si presentò una tale questione e parve importante? Appunto perchè, quando toglievano a classificare gli enti, i filosofi s'accorsero che la classificazione, che ne facevano, non riusciva ad essere una classificazione degli enti, ma de' principî da cui risultavano gli enti. Così Aristotele riducendo la classificazione degli enti alla *sostanza* e all'*accidente*, invece di classificare gli enti, avea disciolto l'ente finito in due principî, cioè nella sostanza e nell'accidente, che uniti insieme compongono la maggior parte degli enti finiti. E dico la maggior parte, perchè come osservò Plotino, impacciati quelli, che avevano voluto dare i sommi generi degli enti, confessarono che la loro classificazione non abbracciava tutti i generi, ma alcuni (3). Perchè dunque quei filosofi si trovarono mutato in mano il problema, e accinti a fare una cosa, e credendo d'averla fatta, s'accorsero nella fine averne fatta un' altra? Appunto perchè l'ente, come ente, non si prestava a quella classificazione che si voleva da lui, chè, dividendolo, non poteva che spezzarsi negli elementi o ne'principî, rimanendo così ciascun di essi a parte non-ente. Invece dunque di domandarsi « se i generi erano principî dell'ente », conveniva riconoscere che l'ente, come ente, non ammetteva generi, e che la questione così presa era assurda, che era assurdo il cercare de' veri *generi* in cui si dividesse l'ente; ma doveano contentarsi piuttosto della sola questione: « quali sono gli elementi dell'ente », o « quali i principî degli enti », che è la questione originale de' Pitagorici. Ma questa stessa con un' Ontologia più avanzata sarebbe sparita dalle mani: poichè quando si fosse venuto a trattare della congiunzione di quegli elementi o principî, s'avrebbe dovuto finir di conoscere che se alcuni degli enti si compongono di quegli elementi in modo da restare nel-

(1) Arist. *Metaph.* II (III), 1.

(2) Così avverte Plotino, *Enn.* VI, L. I, 1.

(3) Γένη δέ τινα οὗτοί εἰρήκασιν. Plot. *Enn.* VI, L. I, 1.

l'ente composto una distinzione tra essi elementi, in un ente massimo e d'ogni parte assoluto i principî non ci sono più, e gli elementi stessi spariscono in una semplicità ed unità perfettissima, di modo che mutano natura, e cessano del tutto d'essere elementi. Onde quella non è più una classificazione degli elementi di tutti gli enti; ma degli elementi d'alcuni, sfuggendo ad essa il maggior ente, siccome quello che è privo d'elementi. Di che in qualche modo s'era accorto Platone, che lasciò l'ente per sè compiuto da parte, e parlò degli elementi, o delle passioni dell'ente limitato, e se ne accorse pure Plotino, benchè imperfettamente, quando disse che si dovea cercare a parte i generi del mondo intelligibile ed eterno, e i generi del sensibile (1).

120. La questione dunque, se i sommi generi sieno principî degli enti, è proposta e disputata da Aristotele, la cui sentenza sembra questa: Che se per principî si intendono gli elementari, che sono insiti negli enti, e de' quali insiti si costituiscono gli esistenti, ἐξ ὧν ἐστι τὰ ὄντα ἐνυπαρχόντων (2), questi sono principî o elementi, ma non generi. Se poi invece di classificar gli enti dalla materia, si classificano dalla forma, s'hanno dei generi che sono principî razionali non fisici, principî delle definizioni, e conseguentemente de' ragionamenti. Poichè « i singolari si conoscono per le definizioni, e i *principî delle definizioni* sono i generi, onde conviene che anche delle cose definite sieno principî i generi. Così pure, avere scienza degli enti è avere scienza delle specie: ora i principî delle specie sono i generi » (3).

121. Questa doppia classificazione degli enti, accennata da Aristotele, l'una dalla materia, l'altra dalla forma, ritorna in qualche modo alla questione di Plotino, se i generi degli enti reali e i generi degli ideali sieno i medesimi, o se il reale e lo ideale non si devano confondere nello stesso genere, ma distinguersi come generi diversi, senza che si possano ridurre ad un genere superiore e comune (4). Ma mentre il filosofo platonico

(1) Nell'*Enneida* VI occupa i due primi libri intorno ai generi del mondo intelligibile, e il terzo intorno ai generi del mondo sensibile.

(2) *Metaph.* III, 3.

(3) Ivi.

(4) Anche Platone, *Tim.* p. 52, dice che i *reali* sono *omonimi* alle specie,

riconosceva le idee come separate, e però enti per se sempiterni, Aristotele le disconosceva per tali, e le considerava solo come mezzi di conoscere, e forme secondo le quali, essendo principî di conoscere, si classificassero gli enti, senza che esse stesse potessero aver luogo tra gli enti classificati. L'uno e l'altro filosofo errava, e la verità si doveva trovare tra tali estremi. Errava Plotino, dandosi a credere che i generi degli enti ideali fossero al tutto diversi dai generi degli enti reali, per non accorgersi che l'ente stesso era identico negli uni e negli altri, e che le qualità generiche, appartenenti all'ente, erano pure identiche. Errava Aristotele, escludendo le idee o specie dal novero degli enti e dalla loro classificazione, opinando che i generi si riferissero solo ai reali, e in questi, ne' quali comprendeva le idee come qualità formali, la classificazione trovasse il suo solo fondamento. Aristotele ben vide, che non si potevano nominare e definire le cose, se non dalle loro idee, e che perciò l'universale, cioè l'idea, non doveva essere *equivoco* alla cosa, *μὴ ὁμώνυμον* (1); ma non s'accorse, che era impossibile di trovare l'*universale* ne' singolari, e che però era necessario ammetterlo anche da essi diviso: onde errò persuadendosi, che l'uno universale fosse ne' molti singolari, cosa assurdissima (*Ideol.* 234-274).

cioè si chiamano enti in significato totalmente diverso: e pure da tutto il suo modo di speculare risulta che, separati dalle idee, non meritano punto il nome di *enti*. Che se egli avesse mantenuto costantemente questa seconda maniera di parlare, avrebbe evitato il rimprovero che gli fa Aristotele d'avere colle idee separate più che raddoppiato inutilmente il numero degli enti, di cui si voleva dare spiegazione. E forse con quest'osservazione si può spiegare e conciliare quel passo di Alessandro Afrodisio, dove, secondo la traduzione del Sepulveda, dice: *Secundum Platonem*, *formae non sunt aequivocae iis*, *quae ad sui exemplar efficiuntur*. Ap. Trendlenburg. Plat. *De ideis et numeris doctrina*, ecc. p. 34.

(1) *Poster*. I, 11.

Articolo III.

Terzo aspetto e più diretto, in cui fu veduta la difficoltà: l'ente è fuori d'ogni genere.

122. Ma Aristotele s'accorse più direttamente della difficoltà in occasione d'esaminare la sentenza di Platone, che ammettea per elementi dell'ente lo stesso *uno* e l'*essenza*, cioè il grande e e il piccolo, l'indeterminato e il determinato, perfezionando la dottrina de' Pitagorici. Ora dice Aristotele che « quelli che di- « cono elementi degli enti lo stesso uno e l'ente (l'essenza), o « il grande e il piccolo, sembra che ne facciano uso come di ge- « neri » (1). Ma osserva che i principî degli enti non si possono prendere ad un tempo per *elementi*, di cui come d'ingredienti si compongano gli enti, e per *generi*. Poichè dice: « il concetto dell'ente, cioè dell'essenza (λόγος τῆς οὐσίας εἷς) è uno: » ma egli riceve due definizioni, altra essendo la definizione dell'ente, che si fa per mezzo dei generi, altra quella che si fa per mezzo degli elementi insiti, cioè che dice di quali ingredienti si componga (ὁ λέγων ἐξ ὧν ἐστιν ἐνυπαρχόντων). Dunque, se l'essenza ossia l'ente si prende per elemento, non ammette più la definizione di genere: non può dunque essere ad un tempo *elemento* e *genere*.

Prova poi che i generi non possono essere elementi. Poniamo, dice, che gli stessi generi, come si pretende, siano elementi: rimane a cercare se si voglia questo de' sommi generi, o degli ultimi che si predicano degl'individui. Si dice che appartiene più ai generi l'attribuzione di elemento, perchè sono universali: secondo questo principio, tanti saranno gli elementi

(1) Mi sembra indubitato, che si riferisca a Platone e ai Pitagorici e ai Platonici quel luogo de' Metafisici (III, 3) dove scrive: Φαίνονται δέ τινες καὶ τῶν λεγόντων στοιχεῖα τῶν ὄντων τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν ἢ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν. Il τὸ ὄν è indubitatamente l'essenza, chiamata anche da Platone ora τὸ ὄν ora τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ora οὐσία come abbia veduto nell'*Aristotele*. — Si noti il costume d'Aristotele di confutare i sistemi fondandosi nelle sue proprie interpretazioni e illazioni, di cui non si mostra al tutto sicuro, onde anche qui dice Φαίνονται.

degli enti, quanti i sommi e primi de' generi — i principî de' generi —, i quali si predicano di tutte le cose; e perciò anche lo stesso uno e lo stesso ente saranno elementi e sostanze. Ma è egli possibile che lo stesso uno e lo stesso ente siano generi di enti? In nessun modo: poichè l'essere e l'uno si predicano anche delle differenze, dicendosi che la differenza è e che è una, onde in tal caso il genere si predicherebbe delle differenze, il che è impossibile. Se poi l'essere e l'uno non si predicassero delle differenze, le differenze non sarebbero, e ciascuna non sarebbe una: e, se non ci fossero differenze, non ci sarebbero neppure sotto il genere le specie che risultano dal genere e dalla differenza. Dunque l'ente e l'uno non possono esser generi, di cui è proprio l'avere sotto di sè specie formate dalle differenze. E poichè si vuole che i principî degli enti sieno i generi, non potendo esser genere l'ente e l'uno, nè pure potranno esser principî (1). E seguita a dimostrare gli assurdi, che proverrebbero dall'ammettere l'ente e l'uno come principî ad un tempo e come *generi*, perchè e le specie e le differenze e gl'individui, e tutte le cose che sono e sono une, sarebbero generi e principî, e così sarebbe perturbato tutto l'ordine, in che l'università delle cose si distingue e risplende.

L'aver dunque conosciuto Aristotele, che l'ente è fuori di tutti i generi, e che dal concetto di ente non si può cavare alcuna differenza che distingua gli enti in generi, è un aver veduta la difficoltà che involge quel problema che noi abbiamo chiamato delle Categorie. Ma come dunque chiama poi egli le

(1) *Metaph.* III, 3. — E ciò non ostante Aristotele chiama generi universalissimi l'ente e l'uno, come nel X de' Metafisici, c. 1, e altrove. Onde questa specie d'antilogia? — Aristotele non ammette, che l'ente e l'uno, siccome nè pure gli altri universali, abbiano un esistenza propria, ma vuole che esistano soltanto nelle cose. Partendo da questa maniera di concepire non si può intendere, che l'ente e l'uno sieno generi separati, poichè di tutte le cose, anche delle differenze, si predicano. Tuttavia è obbligato Aristotele stesso a convenire, che almeno davanti alla mente contemplatrice, l'ente e l'uno separati da tutto il resto, e perciò anteriormente alla loro relazione di predicati, sono qualche cosa. È dunque obbligato ad ammettere, che sieno de' *generi scientifici*, oggetto della Prima Filosofia. È uno sdrucciolo che dà involontariamente, ma necessariamente, verso il sistema di Platone.

categorie generi dell'ente? Appunto perchè all'*ente* egli dà solamente un'unità *analogica*, e non ammette veramente un ente fuori delle cose finite che sia puramente e per essenza ente. Ma dovendosi l'analogia stessa fondare in un concetto comunissimo dell'ente, ricade di necessità a prendere per subietto della divisione quello stesso, che abbiamo noi posto e chiamato l'essere iniziale. Lasciando dunque da parte il vocabolo d'ente, e adoperando quello di essere nel primo suo significato di *atto* senza alcun termine determinato, l'essere così preso può somministrare il subietto di una ripartizione, perchè può prendere dal suo termine le differenze necessarie a distinguere le varie classi.

CAPITOLO III.

Della denominazione di Categorie.

123. Categoria, *κατηγορία*, viene a dire, nel senso filosofico, predicazione, da *κατηγορέω*, *accuso, predico.*

124 Noi abbiamo creduto bene di conservare questa parola antica, restringendola a significare le ultime diversità, che si possono notare entro l'essere (1), e quindi le ultime classi delle entità. Il bisogno d'avere un vocabolo atto a significare questo concetto vi c'indusse, e non ci pare senza ragione.

In fatti, abbiamo veduto, che qualunque classificazione esige due cose:

1° Un subietto unico, che è quello che si divide e classifica;

2° Una *qualità*, che è il fondamento, secondo cui si divide e classifica.

(1) Anche Aristotele restrinse il significato di Categoria — che secondo l'origine della parola indicherebbe qualunque predicazione, — a significare quelli che egli chiama i sommi generi degli enti, e che più propriamente si dovrebbero dire i sommi predicati. Ma noi reputiamo, come apparirà in progresso, che i sommi predicati o predicabili non sieno propriamente i sommi generi degli enti, e molto meno sieno quelli che classificarono Aristotele e Porfirio, ma siano le forme originali e primitive dell'essere, in quant'esse servono poi di fondamento alle somme classi, e poi ai generi degli enti, il che s'intenderà in progresso.

Ora una *qualità*, presa in senso universalissimo, come qui la prendiamo, è sempre un *predicabile* che s'attribuisce in un modo o in un altro — o più o meno, o anche si nega del tutto — al subietto unico della divisione e classificazione. Perciò gli antichi, che dopo Socrate s' applicarono specialmenie alla Dialettica, e propriamente Aristotele, trovarono convenire ai sommi generi, in cui divisero l'ente, com'essi dicevano, la denominazione di Categoria, o di predicamento.

125. Questa parola spezza veramente l'ente in due parti, cioè in un subietto e nei predicati, che gli si attribuiscono, e classifica questi secondi, ma per mezzo di questi divide il subietto stesso, come abbiamo veduto, non potendo il subietto, che è unico e comunissimo, diventare differente, e diventar molti, se non in quanto si considera unito a diversi suoi *termini*, i quali di lui predicandosi aquistano il nome e l'essere di *predicati*.

126. Chè, se per *predicamento* s'intende lo stesso *modo di predicare* (*Logica*, 402, sgg.), il nome di predicamenti esprime i diversi modi di predicare. Ma questi stessi modi, quando si predica attualmente e con verità, dipendono dalla natura de' predicabili, e si convertono in predicabili essi stessi. Poichè, se si dice, a ragion d'esempio, che si predica l'uomo d'una statua in un *modo analogico*, questo modo d'analogia entra nel predicato e lo modifica, predicandosi della statua non altro se non « ciò che è analogo all'uomo ». Ai *predicabili* dunque (non a quelli di Porfirio, ma ai predicabili quali sono in verità) si può sempre ridurre ogni classificazione delle entità.

127. L'*essere comunissimo* dunque conviene che prenda il fondamento della sua classificazione in un *altro* — cioè in cosa, che dialetticamente sia *altro*, — nel suo termine, ossia in qualche cosa che gli si possa attribuire come *predicato*. Qual sia la natura di quest'*altro*, di questo *termine*, in cui si fondi la divisione o distinzione dell'essere, lo cercheremo in appresso. Qui ci basta di far intendere come la parola *Categoria* possa ricevere sufficiente estensione per abbracciare ogni distinzione, o divisione, o classificazione, che si possa mai fare delle entità.

128. Veramente la parola *Categoria* parrà piuttosto dialettica che ontologica. Ma è appunto la dialettica l'unico fonte, onde si può attingere il linguaggio dell'Ontologia, come c'insegna Pla-

tone. Poichè, essendo anche questa una scienza, non può parlare dell'essere che in quanto si fa conoscere e come si fa conoscere: appartenendo questa stessa virtù di farsi conoscere, come vedremo, alla natura dell'essere.

129. La qual parola di Categoria, per ciò appunto che è tolta dal modo di conoscere, ha il vantaggio di non pregiudicare le diverse questioni affini, non distinte sufficientemente dall'antichità, per esempio la questione: se le idee abbiano un'esistenza separata dalle cose; e l'altre che diremo in appresso. Poichè prima conviene dare un qualche ordine a tutti gli oggetti, che cader possono nella mente, e poscia vedere quali di essi abbiano un'esistenza propria anche fuori della mente, quali no. Che se si classificassero od ordinassero solamente i primi, i secondi esclusi dalla classificazione impaccierebbero la scienza.

130. Vero è, che la parola *Categoria* rappresenta le cose conosciute analiticamente, perchè divide il subietto ed il predicato; tuttavia ella stessa ha in sè la virtù emendatrice di questo difetto, poichè la *scienza di predicazione (Psicol.* 1485-1501*), che per sè e col suo primo atto suppone gli enti divisi, è quella stessa che negando poi questa divisione, e *predicando* la perfetta unità, risarcisce lo squarcio ch'ella avea fatto da prima nell'ente.

131. Ma quello, che è più di tutto necessario d'aver presente in questa ricerca delle Categorie, si è che il subietto della divisione, essendo l'*essere iniziale* e *comunissimo*, non è altro di conseguente che un *subietto dialettico*, il primo e il più remoto de' subietti dialettici. Sarebbe dunque un errore confonderlo con un subietto reale, quand'è astrattissimo e tale che riceve la natura di subietto primo ed universale unicamente dalla maniera di concepire dell'umana mente.

Egli è tanto più necessario por mente a questo, che la mancanza di una così fatta avvertenza fu la causa del Panteismo, che guastò la filosofia specialmente in Germania, e in fine la consunse. Poichè, chi scambiasse per avventura l'*essere iniziale* di tutte le entità, e comunissimo, coll'*essere completo nella sua natura*, ossia coll'essere assoluto e realissimo, che è Dio stesso, questi arriverebbe all'errore enorme e grossolano di fare che tutte le entità fossero predicati e però qualità di Dio, e così ne comporrebbe il mostro de' Panteisti.

Quando dunque si considerano per noi tutte le entità come termini e come predicati dell'essere, si parla allora d'un essere, che non ha una esistenza propria in sè, ma che esiste soltanto davanti alla mente come una specie d'ente di ragione. Che anzi per questo appunto noi distinguiamo queste tre cose, l'*essere iniziale*, l'*entità*, e l'*ente*. Poichè chiamiamo *essere iniziale* quell'atto d'esistenza, che è comune a tutte le entità concepibili; *entità* ogni oggetto che si pensa in qualunque modo, come uno, dalla mente umana; *ente* finalmente quelle tra le entità, che hanno tutto ciò che si richiede, acciocchè possano esistere in sè stesse, e non soltanto alla mente, o possano come esistenti in sè stesse essere pensate. Laonde *ente* è ciò, che ha un termine in qualche modo compiuto e da sè stante; *entità* è ciò che ha un termine sia compiuto o no; *essere iniziale* è ciò, che non ha termine alcuno, ma è puramente atto iniziale d'ogni esistente.

L'*essere* dunque veduto dalla mente in quest' astrattezza è imperfettissimo, perchè separato per opera della mente da ogni suo termine e finimento, ed è quello, che chiamiamo anche *essere ideale indeterminato*.

132. Riassumendo dunque noi ora il problema delle Categorie fin qui dichiarato;

1° L'*essere iniziale* preciso da tutti i suoi termini in modo, che non si consideri più la congiunzione che può avere con questi, è un puro *oggetto dialettico*. Come tale è uno e semplicissimo, non ammette nel suo seno *varietà* di sorta, e però niuna divisione, nè classificazione; ma egli stesso piuttosto è una delle *entità classificabili*.

2° Se quest'essere iniziale si considera nella relazione e nella congiunzione co'suoi termini, in tal caso egli acquista il nome universalissimo di *entità*.

Ora poichè quando un termine è congiunto coll'essere iniziale diventa una cosa con lui, cioè un'entità unica, possiamo inferire, che è proprietà dell'essere iniziale di divenire davanti alla mente nostra tutte le *entità* dalla mente concepibili.

Dire che l'*essere iniziale* può divenire le entità — cessando così d'essere iniziale, almeno puramente iniziale — è il medesimo che dire ch'egli è in potenza tutte le entità, ossia che ha virtual-

mente tutte le entità nel suo seno: di qui egli acquista il titolo di *essere possibile*.

Queste entità, che sono nel seno dell'essere iniziale virtualmente, si possono acconciamente chiamare *varietà* inesistenti virtualmente nell'essere.

3° L'essere iniziale dunque, che per se solo è uno e indivisibile, congiunto con questi diversi termini, che sono sue attuazioni ulteriori, diventa vario, e così ammette una *divisione* e una pluralità, altro divenendo congiunto con un termine, ed altro ed altro congiunto e proteso in altri termini.

4° Questi termini si possono predicare sempre del medesimo essere, avendo l'essere per inizio loro comune, potendosi sempre dire «l'essere è dotato del tale e del tal termine». Onde la varietà e la divisione dell'essere risponde alla varietà e divisione de'predicati di lui, possibili a concepirsi.

5° Se questi predicati si ordinano in classi, e queste in classi più ristrette, e con questo lavoro s'arriva alle classi *prime* e *fondamentali*, queste danno di conseguente la prima e fondamentale classificazione delle entità: e queste ultime classi sono quelle, a cui diamo il nome di *Categorie* e che or dobbiamo ricercare.

CAPITOLO IV.

Di alcune questioni affini non distinte bastevolmente dagli antichi filosofi.

133. Dobbiamo dunque classificare i termini dell'essere iniziale. Ma questi termini possono esser classificati in molte maniere, e si tratta di rilevare quale sia, come dicevamo, la prima e fondamentale, di maniera che abbracci tutte le altre.

Le entità sono legate tra loro in molte maniere, ed è certamente da questi legami, che conviene derivare la loro classificazione. Appunto, perchè questi legami sono varî, furono proposte classificazioni diverse, e nacquero di quelle questioni affini a quella delle Categorie, che abbiamo superiormente accennate. Queste questioni affini sono cinque principali, cioè:

I. Quali sono i principî, ossia le cause delle entità: primo

modo di classificare le entità aggruppandole ai loro principî o cause.

II. Quali sono gli elementi costitutivi delle entità: secondo modo di classificare le entità, dagli elementi di cui si compongono.

III. Quali sono i generi delle entità: terzo modo di classificarle, secondo le idee più universali ossia comuni (1).

IV. Quali sono le forme dell'essere: quarto modo di classificare le entità, secondo che appartengono piuttosto a una forma primitiva, che ad un' altra.

V. Quali sono le somme classi degli *enti*: qui non si tratta più di entità, parola, come vedemmo, che abbraccia tutto ciò che si distingue col pensiero; ma degli enti, cioè di quelle entità compite, che possono non soltanto esistere nella relazione colla mente, ma anche sussistere in sè.

134. Non è difficile accorgersi che tutti questi cinque concetti, i principî, gli elementi, i generi, le forme dell'essere e le somme classi degli enti, possono acquistare la condizione di predicati, come quelli che sono tutti atti ad essere predicati dell'essere. E veramente i principî e le cause si predicano dell' entità, quando si dice: « queste entità sono causate dai tali principî ». Gli elementi si predicano dell'entità, quando si dice: « l'entità è composta di tali elementi ». I generi si predicano dell'entità, quando si dice: « quest'entità ha la tale qualità generica », o « è compresa in questo genere ». Le forme si predicano delle entità, dicendosi: « l'entità ha la tale forma », ovvero « è sotto questa forma ». Le somme classi si predicano dell' ente allo stesso modo dei generi, e dirò in appresso in che dai generi si distinguano.

Dalle quali cose risulta, che si possono distinguere cinque specie di predicati, in ciascuna delle quali si può cercare i sommi ossia ultimi predicati, e quindi in questo senso cinque specie di Categorie. Non è dunque maraviglia che gli antichi,

(1) Che altra fosse la questione de'*principî*, altra quella de'*sommi generi* fu notato da Plotino, dove rimprovera ai Cinici, che nelle loro Categorie οὐ τὰ ὄντα ἐξαριθμοῦνται, ἀλλ' ἀρχὰς τῶν ὄντων ζητοῦσι.. — *Enn.* VI, I, 25. Cf. *Enn.* VI, I, 1.

cercando le Categorie, abbiano confuso quelle cinque questioni; nè i filosofi moderni hanno certamente pensato a distinguerle.

CAPITOLO V.

Questione dei principî o cause delle entità.

135. Che queste cinque questioni abbiano affinità tra loro risulta da questo appunto, che ciascuno de' cinque concetti, a cui si riferiscono, abbraccia una specie di predicabili, e che i predicabili sommi in detta specie si possono chiamare *Categorie* relative a quella specie.

Ma se per *Categoria* s'intende, come abbiam detto, un predicato che sia primo e fondamentale relativamente a tutte le specie delle entità, rimarrà a domandare quale tra quelle cinque specie sia anteriore e primitiva rispetto alle altre. Quali i sommi predicati non ristretti entro una specie, che già supporrebbe una classificazione anteriore, ma rispetto a tutte affatto le entità?

Ora egli è chiaro prima di tutto, che tali categorie non si possono dedurre da' principî, ossia dalle cause degli enti (1), perocchè non tutte le entità hanno cause o principî; e però rimarrebbe esclusa da questa classificazione la prima causa, e in generale tutte le cause, come cause, altro non facendosi che distinguere i causati. Nè varrebbe il dire, in quanto alla prima causa, che ella si potrebbe classificare appunto dalla mancanza di causa, come dal contrario della qualità con cui si classifica; primieramente perchè rimarrebbe sempre esclusa dalla classificazione la causa come causa, di poi perchè la prima classifica-

(1) *Principio* è più universale di *causa* (Cf. S. Th. S. I. XXXIII. 1. ad 1.), benchè Aristotele (*Metaph.* IV (V), 1) e i greci prendano l'una parola per l'altra. La distinzione fu introdotta da'teologi greci, come osserva S. Tommaso — benchè ci abbia forse qualche esempio anche appresso i latini, in cui il Padre è detto causa, rispetto al Figlio, come in S. Agost. de *Trinit.* VII, 4, — e conviene ritenersi, perchè sono due i concetti diversi, che hanno bisogno di diverse espressioni.

zione non può fondarsi sopra una qualità negativa, essendo anteriore sempre quella che si fonda sopra una qualità positiva.

In secondo luogo, uno stesso causato si dovrebbe riferire a più cause, giacchè diversi generi di cause concorrono a produrre un medesimo ente, poniamo la causa esemplare, l'efficiente e la finale. Non potrebbero dunque le cause dare un sufficiente fondamento alla classificazione delle diverse entità.

In terzo luogo, la classificazione delle entità, per via della loro causa, non sarebbe fondata in alcuna determinata qualità inesistente o inerente alle entità classificate, ma in una relazione con altro, cioè colle loro cause.

E nuove ragioni sono queste, che dimostrano, che le *Categorie aristoteliche* non possono tenere il luogo di quelle, che noi cerchiamo. Poichè Aristotele colle sue Categorie altro non fa, che dividere la *causa formale*; essendo quelle sue categorie dieci generi di forme e non altro, la prima il genere delle forme essenziali, le altre nove generi di forme accidentali. Le altre cause, che Aristotele stesso distingue, la *materiale*, la *motrice*, la *finale*, sono entità che, come cause, rimangono escluse da quella classificazione.

In quarto luogo, la divisione delle Categorie sarebbe posteriore alla divisione delle cause, e però non sarebbe più la prima classificazione dell'essere.

In quinto luogo, dovendosi classificar prima le cause, e queste distribuendosi in serie (poichè ci sono cause più o meno prossime e rimote all'effetto), converrebbe investigare quali sieno le primissime cause. Ora quando il filosofo sia obbligato a mettersi in questa investigazione delle primissime cause, è giuocoforza ch'egli pervenga a conoscere, che di cause primissime non ce ne sono, e non ce ne può essere che una sola, cioè Dio (1),

(1) Aristotele non è pervenuto a scoprire l'unità della causa. Poichè sebbene riduca in un ultimo principio le tre cause, formale, finale, e motrice, e anche questo non perfettamente, gli sfugge però la causa *materiale*, che è la quarta delle cause da lui ammesse, poichè non giunse alla creazione, e si trovò in mano quella *materia eterna*, che lo impaccia da tutti i lati. Laonde sebbene riponga la sapienza nella cognizione delle cause ultime (*Metaph*. I. 1, e 2.), e quindi nella cognizione di Dio ὁ, τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τὸ αἴτιον πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις (Cf. *Metaph*. XI (XII), 4.; *De Coel* I. 9.); tuttavia

e in tal modo si vedrebbe di novo ricondotto alla perfetta unità dell'essere, e quindi ritoltasi di mano ogni possibilità di classificazione; chè ciò che si riduce ad una perfetta unità, non si divide più nè classifica. Come l'*essere puro* in quant'è *iniziale*, come unità segregata colla mente dal resto, non si presta ad esser *subietto* d'alcuna classificazione, così nè pure, anzi molto meno, l'essere *puro e assoluto*, che per se stesso è da ogni altro ente finito segregatissimo di natura. Ma ridotto il filosofo per la seconda volta in quest'angustia dell'essere uno, qui appunto trova dove allargarsi. Poichè può domandare a sè stesso, se l'essere sia in più forme o in una sola: e dove gli venga trovato che egli, secondo la sua natura di essere, è necessariamente identico in più forme, già con questo ha sciolto il problema, poichè queste forme sono altrettanti principî, in ciascuno de'quali tutto l'essere si contiene: ond'essi e abbracciano tutto, e però ad essi tutte le entità si possono riferire, e non dividono tuttavia l'essere in quanto è indivisibile ed uno.

CAPITOLO VI.

Questione degli elementi.

136. Se dalla diversità delle cause non si può trarre una classificazione delle entità, molto meno dalla diversità degli elementi di cui gli enti si compongono.

Primieramente, perchè la parola *elemento* indica qualche cosa di meno universale della causa (1), perchè indica so-

rimane sempre la materia come un altro principio, e Iddio non è il principio assolutamente, ma ἀρχή τις. Tuttavia nell'ordine della scienza anche per Aristotele c'è una sola causa ultima, e quest'è Dio, che riunisce in se il triplice concetto di causa formale, finale e motrice, sebbene incompiutamente perchè inattivo al di fuori di sè.

(1) *Principium communius est quam causa, sicut causa communior quam elementum*. S. Th. S. I. XXXIII. 1. ad 1. — Quindi Aristotele, che alle sostanze sensibili assegna quattro cause, la materia, la forma, la privazione, e il movente, dice: le tre prime essere *elementi* inesistenti e componenti la sostanza sensibile, l'ultima esser causa, non elemento (*Metaph.* XI (XII) 4).

lamente ciò che è insito nell'entità, e di cui l'entità si compone.

Di poi, perchè non tutte le entità sono composte, e lo stesso essere puro non è composto d'elementi, ma è semplicissimo.

In terzo luogo, se si dovesse stabilire la classificazione delle entità sugli elementi, si dovrebbe prima di tutto classificare gli elementi stessi. Ma questa classificazione condurrebbe la mente a trovare un primo elemento unico, il quale sebbene non è proprio di ciascuna entità (onde gli fu negata da qualche filosofo la denominazione d'elemento), tuttavia è ad ogni modo un elemento comunissimo; e quest'è appunto l'atto iniziale dell'essere, senza il quale nessuna entità si può concepire, e pure è distinto dal suo termine, e però non è tutta l'entità, eccetto allora quando esso stesso si considera a parte, preciso da ogni termine; sotto il quale aspetto esso non è più elemento, ma l'entità stessa. Se dunque gli elementi ultimi delle entità si riducono ad uno, egli è evidente che le supreme classificazioni non si possono prendere dalle ultime classi d'elementi, perchè queste non ci sono, svanendo nell'uno. Ci rimane piuttosto in mano il subietto stesso della classificazione, quando quest'uno si considera come essere iniziale suscettivo di vari termini.

È ben chiaro, che quando s'incominciò a filosofare, e in generale nell'antica filosofia, non s'erano potute fare tante distinzioni. Si cercarono piuttosto i sommi generi degli *enti*, che non sia di tutte le *entità*. E per far questo si spezzò l'ente ne' suoi elementi (1).

137. E questa è la via che, seguendo i Pitagorici, tenne lo stesso Platone. Poichè analizzò la natura dell'ente con un'osservazione sottilissima, e conobbe che l'ente non poteva essere ente, senza che constasse di alcuni suoi elementi. Ma, così dicendo, egli parlò dell' *ente* che avesse possibilità di sussistere, e non del-

(1) Platone nella prima parte del Parmenide considerò l'ente senza i suoi termini, quello che noi chiamiamo « essere iniziale preciso colla mente da'suoi termini »; e lo annullò, cioè dimostrò, che così solo non poteva avere alcuna esistenza in sè; nella seconda parte lo rivestì de'suoi termini, e così mostrò, che nell'unità dell'essere c'era la pluralità, e conchiuse, che senza di questo l'essere uno non poteva stare, sciogliendo così il nodo di Parmenide per bocca dello stesso Parmenide.

l'*essere iniziale*, quale il può considerare la mente distinto dai suoi termini. Trovati i concetti elementari dell'ente insiti nella sua essenza, vide ancora ch'egli poteva assumerne di accidentali, e quindi dedusse che il concetto dell'ente si trasformava nel concetto di molti enti, secondo che abbracciava l'uno o l'altro gruppo di questi ultimi, trovando così la maniera d'uscire dalla sterile unità dell'ente. Con questo ragionare scoverse un fondamento, sul quale classificare in generi questa moltitudine di enti così derivati, che non abbracciavano però tutte le entità. Quando Aristotele, come vedemmo (*Aristotele*, 56, sgg.; 149, sgg.*), tolse a confutare Platone e i Platonici, dicendo che gli elementi non potevano essere generi, sebbene dicesse una cosa vera, non dicea però nulla che potesse confutare efficacemente la sentenza di Platone, che egli materializzò e dimezzò. Poichè è certamente vero che gli elementi per sè stessi non sono generi, ma diventano indicazioni e caratteri del genere, se si prendono come predicati dell'ente. Certo, che non possono esser tali, se si materializzano, cioè si considerano come reali, il che sembra fare appunto Aristotele. Ma Platone ammette elementi non solo delle cose reali, ma anche delle idee, ed Aristotele stesso poco coerente lo confessa, e di più gli ammette egli medesimo (1). Ora se si moltiplicano le idee per la varia composizione degli elementi, qual difficoltà ci può essere che queste varie idee siano fondamento di varî generi? Starà solo a vedere, se questa sia una partizione suprema e che abbracci ogni entità. Intanto lo stesso Aristotele non fa, e non può fare altro col novero delle sue categorie; chè la sostanza e gli accidenti sono elementi, ed egli pure confessa, che i generi sono universali, e che dagli universali tutte le cose si nomano e si classificano e si dimostrano, conoscendosi per essi (2).

(1) Τὰ ἐκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. *Metaph.* I, 6. — Cf. *Metaph.* I, 5; XIII, 7.; V, 3. *De An.* I, 3.

(2) Aristotele, dice *Poster.* I, 11. « È necessario, che veramente si dica « esser uno ne'molti, perchè senza di ciò non ci sarebbe *universale*. Che « se non ci fosse universale, non ci sarebbe il mezzo, e per ciò nè manco « la dimostrazione. È dunque mestieri, che ci sia qualche uno, e il « medesimo nei più, non omonimo (μὴ ὁμώνυμον) » Quest'ultima parola indica la differenza caratteristica, che vuol porre Aristotele tra il suo si-

CAPITOLO VII.

Questione de' generi degli enti.

138. Dalla questione degli elementi, dunque, si doveva passare, e si passò a quella de' generi. Ma questo passaggio dopo essersi fatto doveva suscitare delle difficoltà, perchè gli elementi non s'erano classificati a principio con bastevole avvedimento e sagacità, il che se si fosse fatto, s'avrebbe veduto, coma abbiamo detto, che per questa via non si potea pervenire ad una prima partizione o distinzione dell'essere. E oltre le cose dette, si trova anche questo impedimento, che gli elementi stessi hanno due forme, l'ideale e la reale; e gli elementi di cui consta il reale, essendo di natura individua e singolare, non possono mai costituire de' generi. Di che tolse Aristotele a censurare quelli, che gli elementi dicevano generi, o i generi elementi, prendendo questi per ingredienti delle cose reali.

139. Un'altra difficoltà nasceva da questo che essendo gli elementi parte essenziali all'ente, parte accidentali, i primi non potevano servire di fondamento alla distinzione de' generi, perchè dovevano trovarsi in ogni ente, e però non ammettevano differenze necessarie, acciocchè l'ente si moltiplicasse in più generi, sulla quale ragione fondato Aristotele nega costantemente, che l'essere sia un elemento degli enti. Ma quando nega questo, egli prende l'*essere* in tutta l'estensione della parola, e non s'accorge, che questa parola *essere* ha un altro significato nell'uso, quello d'*essere iniziale.* Poichè la mente umana ha una facoltà di considerare anche ciascuno degli elementi essenziali dell'ente da sè, separato dagli altri. S'aggiunga che, prendendo per base della classificazione gli elementi essenziali dell' ente,

stema e quello di Platone; perchè questi aveva detto, che le specie sono omonime alle cose (*Tim.* p. 52, A.), dal che Aristotele traeva, che non potevano essere fondamento di cognizione delle cose e delle dimostrazioni intorno ad esse. Ma egli dimenticava, che Platone considera le idee sotto due relazioni; come separate dalle cose e così le vuole omonime; e come partecipate dalle cose, e così le fa sinonime, poichè da esse si chiamano e si conoscono le cose. Di questo più altrove.

rimangono esclusi dalla classificazione gli elementi accidentali; e se prendonsi questi per base, rimangono esclusi gli elementi essenziali: e prendendosi gli uni e gli altri, la classificazione difetta, perchè muta di base, e sono due le classificazioni, non una sola.

140. E quest'è una nova ragione, che prova difettoso il novero delle Categorie aristoteliche. Poichè riducendosi tutte a sostanza e ad accidente, ad ogni modo non ha una base unica, ma ne ha due.

141. Di più: qual'è il subietto di tale classificazione? L'essere comunissimo, si dirà. Ma questo non si divide già prima di tutto in sostanza e in accidente. Ciò, che prima di ogni altra cosa esso contiene virtualmente in sè, sono gli enti, e in questi si divide: e solo di poi questi, e anzi solamente alcuni di questi, si possono spezzare nelle due entità elementari, sostanza e accidente. Laonde la sostanza e l'accidente non appartengono propriamente parlando nè agli elementi essenziali, nè agli elementi accidentali dell'essere; ma sono agli uni e agli altri posteriori. È dunque più vicina al vero, che si cerca, la distinzione platonica fondata sugli elementi proprî dell'essere (*Aristotele* ,155 sgg.*), che non sia l'aristotelica tratta dagli elementi proprî dell'*individuo vago* (*Ivi* ,63 sgg.*) che è posteriore all'essere nell'ordine delle idee.

142. Ma conviene, che noi dimostriamo di più, che i *generi*, qualunque siano, non possono mai costituire la prima distinzione che si trovi nell'essere.

Primieramente egli è chiaro, che nessuno de'generi in cui si pretenda distinguere l'essere, può contenere da sè solo l'essere intero, sia che questo si prenda virtuale, sia che si prenda attuale. Di qui consegue, che l'essere intero rimane escluso dalla distinzione e classificazione delle entità. Questa dunque non è completa, escludendo la principalissima.

Di poi, l'essere virtuale e l'essere attuale differisce da ciascun genere. Ora questa differenza è anteriore alla distinzione e alla differenza, che hanno i generi tra loro; e però i generi non possono mai rappresentare le prime differenze e varietà del l'essere stesso. Si dirà forse, che questi stessi saranno i due primi generi, cioè l'essere universale e l'essere generico, o fornito delle prime sue determinazioni. Ma si risponde, che l'essere

universale non può costituire per sè un genere, perchè esso è unico e senza specie o generi minori: dunque quelli non costituiscono due generi.

In terzo luogo, i generi hanno un elemento comune, che è l'essere iniziale, e un elemento proprio. Per questo secondo differiscono tra loro. Ora queste differenze de' generi, la loro esclusività per la quale dicendosi l'uno si negano tutti gli altri, sono anch'esse entità, che non possono esser contenute ne' generi stessi. Si risponderà di raccoglierle esse stesse in un altro genere. Ma in tal caso questo sarebbe un genere inferiore ai primitivi, e rimarrebbe sempre vero che i generi primitivi non abbracciano tutto l'essere.

In quarto luogo, i generi hanno per proprio loro carattere il contenere virtualmente delle specie o generi minori, i quali, tostochè attualmente appariscono, si dicono divider l'essere: e così pure i generi medesimi devono essere contenuti virtualmente nell'essere universale, iniziale, indeterminato. Ma se si considera quest'essere universale, si trova che egli contiene virtualmente — secondo la veduta della mente — un essere assoluto, semplicissimo, in una parola Dio, il quale non ammette in sè alcuna distinzione nè generica nè specifica. Ciò posto, *l'essere universale* e astrattissimo non s' esaurisce co' soli generi, che in esso si distinguono; ma oltre i generi egli contiene assai più, cioè l'assoluto essere. Dunque i generi nè esauriscono l'essere, nè sono la prima distinzione che in esso trovi la mente; poichè la mente trova in esso virtualmente compreso da una parte l'essere attualissimo, non suscettivo di divisione generica, dall'altra un altro suo termine, che si lascia dividere in generi.

143. Le quali ragioni, e specialmente la prima e la quarta, dimostrano:

1° Che la partizione in generi non può darci la prima varietà e partizione, che nell'essere trovi la mente;

2° Che questa prima partizione non può essere altra che quella delle forme primitive, in cui l'essere sia: poichè in tal caso essendo tutto l'essere in ciascuna, questo è abbracciato tutto intero da ciascuna di quelle forme, e però si distingue senza spezzarsi e distruggersi.

CAPITOLO VIII.

Questione delle Classi degli enti.

144. Abbiamo veduto, che nell' essere iniziale non si trova nessuna differenza: è perfettamente uno; e che per ciò l'unica differenza e varietà che possa indicare una sua partizione o distinzione qualunque, deva prendersi dalla congiunzione ch' egli ha co' suoi termini (.115, 122, 127, 132*).

Di più, abbiamo veduto, che il detto essere iniziale ammette un termine che non è suscettivo di alcuna partizione generica, e ne ammette un altro che è suscettivo di partizione generica (.138-143*).

Finalmente abbiamo veduto, che questa partizione, che è quella dell'*essere assoluto* e dell'*essere relativo* — secondo che il termine dell'essere iniziale è assoluto o relativo, — non costituisce punto de' generi; poichè è proprio del genere l'avere specie o generi minori sotto di sè, e l' essere assoluto non ne ammette nessuno.

Di qui procede, che non tutte le distinzioni o partizioni del-l' essere sieno generiche; ma, anteriormente alla distribuzione in generi, s'incontra una partizione che noi, per usare una denominazione più estesa, abbiam chiamata *Classi dell'ente*. Ogni genere dunque è certamente una classe, o per una classe si può prendere, in quanto ne costituisce il fondamento; ma non tutte le classi degli enti sono generiche: e tale è quella, che dicevamo dell'essere assoluto, e del relativo o suscettivo di generi: tale pure è la classificazione nelle ultime specie, le quali perdono la natura di generi, perchè non hanno altre specie minori sotto di sè.

145. Ora, che queste due prime classi degli enti, cioè l'*Ente assoluto*, e l'*ente limitato e relativo*, non siano due generi, si vede ancora dalle seguenti ragioni.

I generi hanno necessariamente per loro subietto comune, che è il subietto della divisione, l'essere limitabile. E veramente ogni genere suppone una limitazione del subietto comune a tutti i generi; e però ciascun genere esclude tutti gli altri. Ora l'essere limitabile non è l'Essere assoluto, che non può subire limitazioni

senza cessare d'essere assoluto. Questo dunque non è un genere, nè il subietto de' generi.

In secondo luogo, l'essere limitabile, subietto comune de'generi, è l'essere iniziale suscettivo di termini limitati. All'incontro l'Essere assoluto è l'essere iniziale già ultimato con un termine illimitato, e compiutamente ultimato.

In terzo luogo, il genere è un' entità incompiuta, alla quale manca l'atto ulteriore della specie e della realità. All'incontro l'essere assoluto, essendo l'Essere d'ogni parte attuato, ultimato e compiuto, non può più proceder oltre, e non può di conseguente ultimarsi in alcuna specie o altro individuo. Di conseguenza è tutt'altro che un genere.

In quarto luogo, i generi indicano altrettante attualità del subietto loro comune, che per essi si divide. Di conseguente ogni genere è costituito da una *qualità* positiva; chè tutte virtualmente giacciono nel subietto. Ma oltre questa divisione, che si fa per mezzo di *qualità diverse*, c' è una divisione, che si fa per *qualità contrarie*, cioè ponendo da una parte la *qualità positiva*, e dall'altra la *negazione di questa*. Questa partizione non costituisce de' generi. E tale è appunto la prima classificazione dell'ente in Ente Assoluto, e Ente relativo; poichè la qualità di quello, l'assolutezza, è la positiva, e la qualità di questo, la limitazione a quella contraria, è la negativa. (1).

146. A malgrado di tutto ciò questa classificazione anteriore ai generi stessi non è ancora quella prima distinzione o varietà dell'essere, di cui noi andiamo in cerca.

Primieramente, essa manca al bisogno del problema, che ci siamo proposti, per questo che abbraccia bensì tutto l'ente, ma non tutte le *entità*: perchè l'idea generica e specifica, a ragione

(1) Aristotele fece, a imitazione de'Pitagorici, le Categorie doppie riducendo a uno stesso genere la *forma* e la *privazione;* il che dimostra che egli riconosceva la *contrarietà* non poter essere il fondamento de' generi. Se non che egli non s'avvide che il contrario, cioè il negativo, poteva riferirsi a qualche cosa d'anteriore ai generi, come nel caso nostro l'*assolutezza*, nel qual caso la classificazione che ne deriva è anteriore a' generi; o riferirsi a *qualche genere*, nel qual caso è posteriore a' generi, perchè divide il genere stesso; o finalmente a qualche qualità de' generi inferiori, o delle specie, nel qual caso la classificazione è posteriore a quel genere o specie che biparte.

d'esempio, non è un ente compiuto; e non si potrebbe ridurre nè all'ente assoluto, a cui per un verso appartiene, nè all'ente relativo, perchè non è contingente nè soggetta al tempo.

In secondo luogo, l'Ente assoluto, e l'Ente relativo e limitato, hanno de' vincoli che tra loro gli uniscono, e questi vincoli sono pure entità che rimangono escluse da quelle due prime classi.

In terzo luogo, o si considera l'Ente relativo nella sua possibilità, e in tal caso esso è coevo all'Ente assoluto; o si considera come reale, e in tal caso è a lui posteriore. Una parte dunque della seconda classe è posteriore alla prima classificazione, e però a questa non appartiene. Ma, se l'ente finito reale non appartiene alla classificazione prima, in tal caso questa non abbraccia nè pure tutto l'ente, cioè tutti quelli enti a cui noi diamo un tal nome; e però rimane, che ella non sia neppure una piena e prima classificazione dell'ente.

In quarto luogo, se la prima classe, cioè l'Ente assoluto, è anteriore all'ente finito reale, qualora si trovi nello stesso ente assoluto qualche distinzione a farsi, questa di conseguente sarà anteriore alla distinzione dell'Ente illimitato e del limitato. Ora la distinzione nell'Ente assoluto si trova, e questa è quella delle *primitive forme* dell'essere. Queste dunque sono anteriori non solo alla distinzione in generi, ma ben anco alla distinzione che produce la prima classificazione anteriore ai generi. Se dunque quelle forme sono tali, che possano costituire de' predicati, questi saranno i primi, e così costituiranno le Categorie dell'essere, che noi ricerchiamo.

CAPITOLO IX.

Questione delle forme primitive dell' Essere.

147. Da tutto ciò che abbiamo veduto fin qui risulta che nè la distinzione dell'essere in principî o cause ed effetti, nè quella in elementi, nè quella in generi, nè quella in classi può essere la prima e fondamentale distinzione che la mente possa notare nell'essere.

Risulta ancora, che la prima distinzione osservabile nell'ente

non può essere quella, che in qualsivoglia modo spezzi l'ente sia in principî, sia in elementi, sia in generi, perchè spezzandolo lo distrugge, cioè distrugge quel che era prima, per averne solo delle entità che neppur tutte insieme abbracciano l'ente primo già diverso da ciascuna di esse.

Risulta, che sebbene le prime classi dell'ente sfuggano a questa obbiezione perchè non ispezzano l'ente, tuttavia questa distinzione non può essere la prima, poichè abbraccia l'ente contingente reale, che è posteriore all'Ente assoluto, onde le distinzioni che si possono trovare in questo, che non può ridursi in classi, sono anteriori alle classi; oltre il non poter queste raccogliere in sè ed ordinare tutte le entità.

Consegue da questo, che se nell'Essere stesso senza limitazione si trovano più forme o modalità, queste certamente devono costituire le prime e fondamentali distinzioni dell'ente, e, in quanto si predicano dell'essere, le categorie, e, in quanto poi ad esse si riducono tutte le entità, devono dare origine alla classificazione prima di tutte le entità.

148. Vediamo dunque, se queste forme o modalità originarie ci sono veramente: e prima che cosa sono.

Chiamiamo forme dell'essere « l'essere stesso, che, sebbene tutt'intero, è in modi diversi a lui essenziali ».

Ci sono dunque queste forme? l'essere, per la propria natura di essere, è egli in un modo solo, o in più? e se è in più modi, è egli in ciascun modo tutto l'essere? — Questa è la questione, e non si può risolvere, se non per via della contemplazione della mente, che sola può conoscere come l'ente è fatto, e intimamente costituito. Ora noi diciamo, che queste forme ci sono, e sono tre, cioè che l'essere come tale è identico in tre modi diversi a lui essenziali. Noi denominiamo queste forme *subiettiva*, *obiettiva*, *e morale*. Che poi ci siano le due prime, risulta dall'Ideologia (*N. Sag.* 1166, 1178, 1179, 1460*) e dalle osservazioni, che pur ora facevamo sugli elementi: giacchè è evidente, che si possono concepire alcuni di tali elementi, ugualmente come esistenti in sè realmente, quanto nella loro essenza, senza che realmente esistano; e quest'*essenza* è la forma obiettiva, come la *sussistenza* è la forma subiettiva, a cui si riduce pure, come vedremo, quella che si dice da noi *estrasubiettiva*. Ma se l'essere

è identico nella forma obiettiva e nella subiettiva, queste due forme sono congiunte nell' *identità dell'essere*. Se dunque sono congiunte, c' è tra di esse un vincolo. Ma questo vincolo non risulta dalla considerazione di ciascuna delle due forme presa l'una in separato dall' altra. Dunque questo vincolo costituisce una terza forma, nella quale l'essere è. Poichè questo vincolo non è nulla; dunque è egli stesso l' essere. E poichè in ciascuna delle due forme c' è l'essere intero, l'unione di esse deve abbracciare tutto l'essere sotto una forma unitamente a tutto l'essere sotto l'altra forma: dunque c' è tutto l'essere sotto la forma di unione, poichè non c' è nessuna particella dell' essere che ne vada immune, e però non si dà distinzione tra il subietto che ammette l'unione, e ciò che rimane unito, ma tutt' è unito, e tutt' è unione. Riceverà tutto ciò maggior chiarezza da quello che diremo nel libro seguente, bastandoci qui d'avere provato la necessaria esistenza delle tre forme.

149. Ora, che queste tre forme non sieno nè semplicemente principî, nè elementi, nè generi, rilevasi da quello che abbiam detto, che l'essere tutt' intero è in ciascuna delle tre forme Se c' è tutt' intero, dunque non è ancora diviso nè in principî nè in elementi, nè in generi; ma e i principî, e gli elementi, e i generi si troveranno anch'essi nelle tre forme, e sotto ad esse si ridurranno.

CAPITOLO X.

Come alle tre forme si riducono le prime Classi dell'ente, i primi principî, i primi elementi, e i primi generi.

150. Se si considera l'essere nella sua costituzione intima, senza limitazione alcuna, vedesi ch'egli è, e che è essenzialmente, e necessariamente, e che egli è tutto nelle tre forme. Nulla dunque potrebbe essere, se l' essere non fosse così costituito.

Ma posto ch'egli sia così costituito, rimane a cercare s' egli possa esistere anche *limitato;* e non c' è, a pensarlo, ripugnanza alcuna. L'esperienza poi ce lo mostra tale in noi stessi,

e in tutti gli enti mondiali. Di più egli è indubitato, come abbiamo mostrato nella Psicologia (1372-1395), che l'*essere illimitato* e l'*essere limitato* non possono essere mai un medesimo ente, ma due enti. Tuttavia, se nel primo si distinguono le tre forme, anche il secondo deve parteciparne, perchè anch'esso è in qualche modo ente. Ma essendo questo un ente posteriore al primo, conviene che anche la partecipazione delle forme sia posteriore alle forme. Laonde la partizione dell'essere in due enti, l'uno illimitato e l'altro limitato, è la prima varietà che si trova nell'essere, ma posteriore a quella delle forme.

Questa partizione o classificazione dell' essere è anteriore a tutti i generi, perchè l'Essere illimitato, come abbiamo veduto, non ammette generi di sorta, essendo semplicissimo; l'essere poi limitato è un concetto, che li racchiude tutti in sè medesimo virtualmente ed ancora indistinti.

151. E però è evidente, che la prima divisione e classificazione dell'ente sarà appunto quella che lo divide in due, cioè:

I°. L'Ente illimitato che dimora essenzialmente nelle sue tre forme.

II°. L'Ente limitato, che partecipa in diversi modi e gradi di quelle forme.

152. Da questa classificazione prende appunto la sua divisione la Teosofia.

153. Che, se si domanda quale sia la relazione de' principî e delle cause colle supreme forme dell' essere, si troverà pure che queste forme, in quanto sono nell' essere illimitato ed assoluto, ricevono anche il concetto di principî nelle relazioni dell'una all'altra, e di prime cause nella loro relazione all'essere limitato. Laonde nè i principî nè le cause ultime si possono trovare, se non avendo prima distinte le forme originali dell'essere (1).

(1) La distinzione sovraccennata tra i *principî* e le *cause* è così stabilita da S. Tommaso: *Principium nihil aliud significat quam id, a quo aliquid procedit. Omne enim a quo aliquid procedit, quocumque modo, dicimus esse principium* (*Sum.* I, XXXIII, 1), e (*Ivi* ad 1). *Principium communius est quam causa: sicuti causa communior quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium sed non causa. — Unde hoc nomen, causa, videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam*

154. Gli *elementi* poi ed i *generi*, egli è chiaro per quel che abbiam detto, che non si possono trovare se non nell'ente limitato, e però sono posteriori non solo alle forme, ma ancora ai principî, ed alle somme classi dell'essere.

CAPITOLO XI.

Le tre forme dell'essere somministrano veramente le Categorie dell'essere.

155. Le qualità, che devono caratterizzare le Categorie, sono: che esse siano predicati *primi* dell'essere, di maniera che non ne suppongano altri davanti a sè; siano predicati *fondamentali*, sicchè tutti gli altri ad essi si riducano e di essi come più universali e anteriori si predichino gli altri; sieno predicati *completi*, di modo che abbraccino tutte le entità, che possono esser dall'umana mente pensate; e finalmente siano predicati perfettamente *divisi*, a segno che l'entità dell'uno di essi non entri a costituire l'entità dell'altro.

Ora questi quattro caratteri si riscontrano appunto nelle tre originali forme dell'essere che abbiamo indicate. Poichè, che niun' altra distinzione preceda alle forme dell'essere, e però che queste siano predicati *primi*, è chiaro anche da questo solo, che niente precede all'essere, e però niente può precedere alle forme, nelle quali l'essere è.

Che queste siano distinzioni *fondamentali*, di modo che tutte le altre distinzioni possibili senz' esse non si possano concepire, si deduce da questo che ogn' altra distinzione deve cadere nella sfera del subietto, o in quella dell'obietto, o in quella della virtù che li unisce: e se non cadesse in una di queste tre sfere

alicuius ab altero, quam non importat nomen principii. In omnibus enim causae generibus semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his, quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem. Sicut cum dicimus punctum esse principium lineae, vel etiam cum dicimus, frontem lineae esse principium lineae.

rimarrebbe equivoca, e però non sarebbe una distinzione determinata. Poichè si ponga, che per qualunque distinzione fuori di quella delle forme si separassero due entità, ciascuna di queste entità potrà essere o ideale o reale, cioè appartenere all' una o all' altra delle due prime forme e quindi rimarrà una distinzione indeterminata, che non è vera distinzione, se non si supponga fatta prima la distinzione delle forme ed applicata alla distinzione di cui si tratta.

Conseguentemente le forme sono predicati *completi*, non solo perchè ciascuno abbraccia l'ente nella sua totalità, ma ben anco perchè non c'è nessuna entità che ad esse non si subordini: appunto perchè ogni entità conviene che necessariamente sia qualche cosa d'ideale, di obiettivo, o qualche cosa di reale, o finalmente qualche cosa d'appartenente alla loro unione. Dove si ponga ben mente, che non si può applicare alle nostre forme l'obiezione che vale per entità altramente distinte, cioè che le relazioni, tra le dette forme, sieno entità non comprese nelle forme; poichè anche queste relazioni o sono entità ideali, e si riducono alla forma obiettiva; o sono relazioni sussistenti, e si riducono alla forma reale — subiettiva ed estrasubiettiva, — o alla morale. La mente può riflettere e astrarre, ma qualunque entità ritragga da tali riflessioni o astrazioni, sempre all'una delle tre forme si riduce. Così quantunque ci sia, per noi, entità ideali d'entità ideali indefinitamente, tutte però appartengono alla forma ideale, che ha virtù d'applicarsi a sè medesima, quasi in perpetuo circolo rivolgendosi.

Che poi tali forme sieno perfettamente *divise* apparisce da questo, che per nessun verso ciò che è ideale, come tale, può divenire un'altra delle due forme; e la stessa inalterabilità è applicabile a ciascuna. Di che avviene, che esse non si possono ridurre a minor numero: se non che tutte e tre si consumano nell' unità dell' essere, che in ciascuna d' esse identico sussiste.

CAPITOLO XII.

Confutazione degli Unitarî e conferma delle cose dette.

156. Ora dalla dottrina fin qui esposta esce quel vero, che abbatte gli errori degli Unitarî, cioè di que' filosofi che non trovano altro nell'essere che l'unità. E a dir vero le tre forme dell'essere, vedute da tutti gli uomini e nel comune ragionamento adoperate, sfuggono al pensiero de' filosofi, il quale si esercita nell' ordine più elevato della riflessione filosofica. Nel qual ordine il filosofo suole anzi a prima giunta talmente invaghirsi dell'unità dell'essere, che ne combatte la pluralità delle forme, le quali s' intrommettono quasi da se stesse ne' volgari discorsi; e per questa lotta appunto la dottrina filosofica acquista quel non so che di paradossale, pel quale s'invanisce e si crede di lunga mano superiore al senso comune degli uomini. Il che spicca nell'Uno di Plotino, e di Proclo (1), di Damascio da Damasco (2), e d'altri neoplatonici.

157. Plotino considera l'Uno come superiore all'ente, e ciò perchè nell'ente trova sempre qualche moltiplicità; il che a vero dire è una confessione indiretta contro il sistema degli Unitarî (3). Ma noi domandiamo se l'uno di Plotino è, o non è;

(1) Questo filosofo nella sua *Theologia Platonis* (l. 25) tenta di mostrare non avervi che un solo principio reale delle cose, e questo essere l'uno, il quale produce ogni cosa per triadi (παράγειν, πρόοδος). Guglielmo Tenneman giustamente osserva, che la prova che adduce Proclo di tale sentenza « si fonda sulla confusione de'principî astratti e logici co'principî attivi e « reali ». (*Manuale*, § 220). Questa osservazione deriva dalla distinzione delle due forme dell'essere ideale e reale.

(2) Wolf nei suoi *Aneddoti greci* (t. III.) publicò i frammenti d'un trattato di Damascio, che avea per titolo: Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ ἀρχῶν.

(3) *Profecto si ens uniuscuiusque multitudo quaedam est, ipsum vero unum esse multitudo non potest, procul dubio diversum inter se erit utrumque. Homo igitur est et animal et rationale, partesque multae, multaeque in eo uno quodam conglutinantur. Aliud igitur homo est, aliud unum; siquidem homo quidem dividuus est, unum vero penitus individuum. Atqui et totum ens cuncta in se omnia continens magis etiam existit multa*

poichè se non è, non rimane che il nulla; ma se è, egli fuor d' ogni dubbio è ente, poichè ente è ciò che è. È dunque impossibile ammettere l'uno anteriore all'ente.

Nel che si osservi la differenza, che v' ha tra il considerar l'uno come una semplice astrazione dall' ente, e il considerarlo come principio di tutte le cose, e dell'ente stesso, a quel modo che fanno gli Unitarî, poichè nel primo caso l'uno astratto è posteriore all'ente, e quando la mente pensa in questo modo l'uno, allora l'ente non è già distrutto, ma egli si resta davanti alla mente, ed è anzi il mezzo, pel quale conosciamo l'uno, poichè l'uno astratto si conosce nell'ente, che è il principio del conoscere come abbiam detto più volte; onde, acciocchè possiamo pensare l'uno astratto prescindendo affatto dall'ente, è necessario che non solo l'ente ci sia, ma ci sia davanti alla mente, benchè la mente consideri l'ente da una parte e l'uno dall'altra, come mentalmente separati, ma pure relativi, quasi l'Uno fosse un riflesso dell'ente. All'incontro gli Unitarî, che fanno dell'uno il principio da cui viene l'ente e tutti gli enti, suppongono che l'uno preceda l'ente anche davanti alla mente, il che involge contraddizione.

Egli pare evidente, che, se gli Unitarî procedessero a fil di logica, non arriverebbero mai a mostrare, come il loro Uno fosse fecondo di cosa alcuna; poichè ciò, che è perfettamente uno, come essi vogliono, non può esser fecondo, non potendo fecondare se stesso senza esser due, nè essere fecondato da altro senza ammettere una dualità; e anche prescindendo da ogni fecondazione, non può pensarsi che abbia nel suo seno il germe di qualche cosa diversa da sè, senza riconoscere con questo stesso in esso lui qualche pluralità. Ma che cosa fanno gli Unitarî? Plotino fa quello stesso che fa Hegel. Invece di dedurre le cose da quell'Uno, che coll'astrazione hanno spogliato di tutto, mostrando veramente come gli enti escano da lui; colla maggior comodità del mondo, cioè a pieno loro arbitrio, aggiungono a quel loro Uno tutto ciò che gli hanno tolto, e più ancora; e poi vi dicono: Ecco, tutto viene fuori dall'Uno, ed applaudono a

et ab uno diversum, participatione tamen possidet unum. Praeterea ens vitam habet et mentem. Nefas enim est, vita vacuum id opinari. Ens igitur est et multa. Ennead. VI. 1, 2. — „Traduz. di M. Ficino".

sè stessi per avervi fatto vedere proprio cogli occhi vostri il parto dell'universo.

158. Ma se si tien dietro alla traccia del pensiero degli Unitarì, si riconosce quanto segue:

1° Che v'ha un principio vero da cui partono, ed è questo, che le cose relative non possono avere la loro ragione se non in qualche cosa di assoluto, e la moltiplicità in qualche cosa che sia perfettamente una. Questa è una necessità logica che viene immediatamente dalla natura dell' essere, da quell' essere che sta sempre davanti alla mente, e che serve di regola suprema a tutti i giudizî, poichè l'unità dell'essere è così evidente che è assurdo pensare il contrario, poichè due esseri non sarebbero più l'essere, che è un'essenza semplice. Trovandosi dunque molti enti, la mente non trova in nessuno d'essi l'essere semplice ed uno; e pur vede che l'essere semplice ed uno è la ragione di essi per modo, che senza questo non sarebbero; quindi la necessità alla mente di cercare l'essere puro ed essenziale ed assoluto, ossia la necessità di sciogliere il problema dell'Ontologia.

2° Che dopo di ciò prendono il concetto dell'ente dagli enti particolari e finiti, i quali li trovano tutti moltiplici, e in qualche modo composti, come fa Plotino volendo mostrare che l'uno non può essere l'ente, prendendo ad analizzare l'uomo, e mostrando ch'egli si compone di molte parti, onde non è uno (1). Il che è vero dell'uomo e d'ogni altro ente finito, ma ciò non toglie che non v'abbia l'ente assoluto, il quale sia perfettamente uno; onde non c'è bisogno di cercare ciò che è perfettamente uno fuori dell'essere, per soddisfare al bisogno dialettico della mente di trovare in una prima unità la ragione dialettica delle cose.

3° Che per mancanza d'una bona Ideologia non vedono, che l'uno non si può pensare da colui che non pensasse nello stesso tempo l'ente, onde s'immaginarono che l'Uno possa stare senza l'ente.

4° Nè pur videro per difetto d'analisi, che la parola *uno* o si sostantiva, e in tal caso si sottintende l'ente uno; ovvero altro non significa che una qualità di relazione, che da sè sola senza alcun subietto non può stare in alcun modo, poichè se c'è uno, conviene che ci sia qualcosa che sia uno; e se c'è qualche

(1) Vedi la nota al n. 157.

cosa, c'è l'ente, che è quello che è uno. Ma l'uso neutro, che in latino e in greco si fa della parola *uno* (*ἕν*, *unum*), può avere occasionata l'illusione di tali scrittori, che non esprimendosi l'ente si giudicasse che neppure ci fosse sottinteso.

5° Finalmente non avvertirono, che l'ente essenzialmente uno poteva benissimo essere in più modi primitivi, identico in ciascuno, senza che ne patisse l'unità perfettissima: il che dal comune degli uomini si suppone nei loro discorsi, quantunque non si osservi direttamente: del che noi parleremo in appresso.

159. Che se noi investighiamo dove sia condotto il pensiero, a ragion d'esempio di Plotino, quando gli bisogna maneggiare quell'astrazione dell'unità pura, da cui egli dice prendere il principio tutte quante le cose, noi vedremo che egli è costretto di dare all'unità i caratteri dell'essere indeterminato, e che questo appunto è quell' Uno che egli dice anteriore all'ente, perchè per ente egli intende un ente finito, e non arriva a capire che l'essere puro deve essere egli stesso ente: non arriva a capirlo, perchè nell'essere rimangono occulti i termini proprî, e quindi occulto anche il subietto, che nella parola ente è significato.

E nel vero Plotino dice chiaramente, che l'uno è pienamente *informe*, e questa è la ragione, perchè non si comprende (1). E dall' essere l'uno appunto del tutto informe deduce che non è ente, poichè l'ente, dice, ha almeno la forma di ente, è un *quid*, un quale, un quanto (2); il che tutto conviene

(1) *Quando vero ad informe aliquid fertur animus, cum comprehendere nequeat, propterea quod non determinetur, neque velut figuretur vario quopiam figurante, protinus inde prolabitur, metuens ne forte nihil ibi reportet.* Ennead. VI. IX, 3.

(2) *Quamobrem quod intellectu superius est, non est intellectus, sed ante intellectum extat. Intellectus enim est aliquid entium: illud vero* (unum) *non aliquid, sed uno quoque superius. Neque est ens: nam ens velut formam ipsam entis habet. Sed illud est prorsus informe, et ab intelligibili etiam forma secretum. Unius namque natura cum sit genitrix omnium, merito nullum existit illorum: igitur neque quid existit, neque quale, neque quantum. Praeterea non est intellectus, non anima, non movetur, non quiescit, non est in loco, non est in tempore: sed ipsum secundum se uniforme, imo vero INFORME super omnem existens formam, super motum, super statum. Haec enim circa ens versantur, quae quidem ipsum multa conficiunt.* Ennead. VI. IX, 3.

benissimo a quello, che noi diciamo essere iniziale o indeterminato.

Dice ancora, che l'uno « è il massimo di tutte le cose, non di grandezza ma di potenza » (1). Ora se s' intendesse d' una potenza in atto, già con ciò l' uno sarebbe determinato. Vuol dunque Plotino assegnare al suo Uno il carattere d' una potenzialità infinita; il che ancora risponde all' essere in potenza, o all'essere possibile, che è l'essere al tutto indeterminato.

Aggiunge che « non lo conosciamo come le altre cose, che « si dicono intelligibili, per una qualche scienza, o per alcuna « intelligenza, ma per una cotale presenza (παρουσία) migliore « della scienza » (2); e quest' è appunto la presenzialità dell'essere indeterminato, onde anche noi diciamo, che egli si conosce per pura intuizione (3).

Plotino oltre a ciò dice del suo Uno quello appunto, che noi diciamo dell' essere puro, che sta presente alla mente nostra. Noi diciamo che tutti gli enti finiti sono e si conoscono, perchè hanno l'atto dell'essere per sè conoscibile. Ora questa è sentenza di Plotino: *Omnia entia IPSO UNO sunt entia, tum quæ primo entia sunt, tum etiam quæ quoquomodo in rerum ordine numerantur* (4).

160. Dopo avere Plotino dati questi attributi all'Uno, egli dice

(1) *Enn.* VI. IX, 6.

(2) Ivi 4. Cf. *Ennead.* V. III, 8; V, 7 e sgg.

(3) Lo stesso ancora Plotino: *Sin autem ipsum esse inde auferens illud apprehenderis, protinus obstupesces, et dirijens te in illud, et assequens, atque in ipsius sedibus conquiescens UNO POTISSIMUM SIMPLICIQUE INTUITU iam conspicias.* Enn. III. VIII, 9.

(4) *Ennead.* VI. IX, 1. — Il signor Giulio Simon nella sua *Storia della Scuola d'Alessandria* dice che l'unità assoluta di Plotino non è altro che l'Essere degli Eleati. Io ho mostrato che quest'Essere degli Eleati è appunto l'essere indeterminato (*Psicologia* ,1337-1371'). Dice ancora che è il Bene della dialettica platonica; e questo è vero, non quando Plotino parla della sua unità pura, ma quando s'accinge a renderla feconda, poichè allora è obbligato a scambiarne il concetto per farla produrre qualche cosa. Questi due momenti, quello in cui conduce il lettore al concetto dell'uno, e quello in cui vuol derivare dall'uno l'altre cose, sono da aversi presenti, da chi legge questo filosofo. — Vedi *Ennead.* IV. I. 8, dove lo stesso Plotino cita Parmenide.

che quest'Uno è Dio stesso, e così ricade nella classe di quelli che noi chiamiamo *Realisti ideologici*, i quali trasformano in Dio l'essere indeterminato ed informe, quale si manifesta per natura al subietto umano. Così anche si divinizza il Razionalismo, e il razionalismo divinizzato è lo Pseudomisticismo, conseguenza immediata del Realismo ideologico.

161. Dopo di ciò egli si accinge a fare, che il suo Uno diventi prolifico, e qui cessa il ragionamento, narra al modo di Hegel, come si narrerebbe un mito, sempre colla pretensione di speculare rigorosamente. Plotino almeno sente di non poter dar ragione di ciò che dice, e ricorre alla preghiera e ad un lume soprannaturale (*Ennead.* V. I, 6). Egli non dice, e non può dire, come quello, che è per essenza unità, diventi due e più, ma si contenta di accertarci che avviene così: non dice, come quello che è Uno senza essere ente, il nulla di Hegel, dia a sè stesso l'essere; ma dice però, come Hegel, che dà a se stesso l'essere, che è ciò che vuol essere, ciò che ama d'essere, onde diviene sussistente, perchè ama di essere tale, e, perchè ama di essere intelletto, è intelletto, e, perchè ama di essere amore, è amore, onde egli stesso è l'opera di sè, egli forma se stesso, non a caso, ma perchè egli stesso lo vuole, nè questa volontà è temeraria o vana, perchè è volontà di ciò che è ottimo (1). Dice che l'essere ciò, che attualmente è, è un'azione a se stesso; che egli stesso dà a sè la propria sussistenza, che quest'azione non è fatta ma esiste sempre quasi una cotal vigilanza al di sopra dell'essenza dell'intelletto e della vita sapiente, e che tutto ciò è egli stesso; onde conchiude, che il suo essere si produce da lui e di lui, e ciò non a caso, ma per la pura sua volontà liberissima (2), onde la libertà perfetta fa essere

(1) *Ille autem intra se aeque per totum quasi perfertur, tamquam seipsum amans, puram lucem, IPSE HOC IPSUM QUOD AMAT EXISTENS, idest autem in SUBSISTENTIAM SE PRODUCENS: siquidem actus est permanens, et quod ibi amabilissimum est velut intellectus existit. Intellectus autem ipsius est opificium: quapropter opificium ipse est. Cum vero non sit opus alterius, SEQUITUR UT SUI IPSIUS IPSE SIT OPUS. Quam ob rem non ita est ut contigit, sed potius ut ipse agit.* (Ennead. VI, VIII, 16). Ma nel periodo susseguente titubа dicendo, che *quasi efficit semetipsum.*

(2) *Non igitur est ut contigit, sed ut ipse vult: neque voluntas ibi teme-*

il primo principio di tutto (1), pensiero di cui si sono impossessati alcuni filosofi moderni (2). Ora che si trovi press'a poco tutto ciò nell'uno preso come sostantivo, che è quanto dire nell'essere semplicissimo, nella cui essenza non cade alcuna reale distinzione, questo passi per ora; ma in tal caso non è più l'uno astratto e preciso da ogni altra cosa fuori dell'unità, non

raria est et vana, neque sic accidit. Cum enim optimi sit voluntas, non est inanis atque fortuita. — Esse igitur hoc ipsum quod existit, est actio ad seipsum: hoc autem atque ipse est unum. Ille igitur sibimet exhibet subsistentiam, una cum ipso eius actione collata. Si ergo facta non est eius actio, sed semper extitit quasi vigilantia quaedam, nec aliud ibi vigilans est, aliud vigilantia, quae quidem super intelligentia quaedam est semper vigens, profecto sic est, sicut et vigilavit. Vigilantia vero super essentiam intellectumque et vitam sapientem extat: id autem ipse est. Ille igitur actus est super intellectum et sapientiam atque vitam: ex eo autem haec sunt, nec ab alio quopiam. Ab illo igitur et ex illo suum esse producitur. Non ergo sicut contigit, sed ut ipse voluit, sic prorsus existit. Enn. VI. VIII, 16.

(1) *Quod si ita se habet, constat iterum Deum seipsum efficere, suique existere dominum, neque sic esse factum, ut aliud quidquam voluerit, SED QUEMADMODUM IPSE VULT. Proinde ubi Deum dicimus nec quidquam in se accipere, nec ab alio capi, hac quoque ratione eum ab ea conditione longius segregamus, per quam sorte quadam talis evasisse dicatur, non solum ex eo quod agat, seu reddat se unicum, et (ut ita dixerim) solitarium, purumque conservet ab omnibus, verum etiam quoniam si quando et nos in nobis naturam eiusmodi quandam inspiciamus, aliorum nihil habentem, quotcumque nobis adhaerent per quae nobis accidere solet quicquid contigerit perpeti, casuque vivere, LIBERTATEM prorsus experiemur. Alia enim quaecumque nostra dicuntur, serviunt, fortunaeque exposita sunt, et quasi fortuito nobis accidunt. In hoc autem solo consistit SUI IPSIUS DOMINIUM LIBERUMQUE EXISTERE, per actum videlicet quemdam luminis boniformis, et boni exuperantis mentem, actum, inquam, vim non adventitiam in se habentem, quae omnem excedat intelligentiam.* — E conchiude: *Est enim radix quaedam rationis suapte natura: atque huc tandem omnia desinunt. Est et tamquam ingentis cuiusdam arboris ratione viventis principium atque fundamentum in se ipso quidem permanens, tradens vero esse arbori per rationem inde susceptam.* Ennead. VI. VIII, 15. — Ammette dunque nell'uno una radice della ragione, in cui terminano tutte le cose e questa è la libertà, e così rimette nell'uno la moltiplicità che gli ha tolta. Che anzi la libertà stessa fa venire dall'amore di sè, e questo dalla ragione con una perpetua contraddizione.

(2) Vedasi l'opera di Carlo Secretan, *La Philosophie de la liberté*. Genève 1849.

è quell'uno che prescinde dall'essere e dall'ente, ma anzi è l'ente uno; di maniera che se l'uno può considerarsi nell'ordine dell'astrazione nostra, cioè del nostro *pensiero parziale*, come anteriore all'ente, nell'ordine però del nostro *pensiero complesso* (che è quello che abbraccia tutto ciò, che sta attualmente davanti alla mente), l'essere e l'ente è anteriore all'uno, traendosi l'uno per astrazione dall'ente. L'uno dunque, preso precisamente come uno, non essendo che la forma dell'unità, è perfettamente vuoto, e non gli si può dare nessuna azione; chè l'azione o è ella stessa l'essere, o consegue all'essere; non si può dare nè volontà, nè libertà, nè amore, nè tutta quella moltiplicità di cose, che gli dà Plotino, dopo avergli negata ogni qualunque moltiplicità e distinzione mentale, a tal segno che si nega allo stesso ente che sia l'uno, perchè in esso si trova una qualche moltiplicità di questa maniera. Laonde questi filosofi non possono esagerare a tal segno il concetto dell'unità, come primo ed origine di tutte le cose, senza involgersi in innumerevoli contradizioni.

162. Dovendosi dunque dare all'essere una fecondità, e questo essendo impossibile senza qualche sorta di moltiplicità, il problema che riguarda l'essere primo si può annunziare così: « Come si concilii la perfetta unità dell'essere primo con quella sorte di moltiplicità che gli è necessaria acciocchè sia pieno, attivo, e causa delle cose ».

163. Noi certamente non intendiamo d'accingerci qui alla soluzione d'un problema, di cui si dovrebbe prima cercare se sia solubile dall'umana ragione; e trovatolo in qualche modo solubile apparterrebbe alla Teologia e alla Cosmologia. Ma vogliamo escludere alcune sentenze che impedirebbero la soluzione di quel problema, e condurrebbero all'assurdo, le quali, poste sotto l'esame della ragione, si convincono gratuite ed erronee. Tale a ragion d'esempio è la maniera colla quale Plotino — e degli altri Unitarî si può dire press'a poco il simile — fa emanare le cose tutte dal suo Uno.

Poichè dopo di aver detto fin da principio, che il bene è l'uno e non più (1) — mutando con questo stesso il concetto

(1) Così si riassume nel libro IX della II Ennead. Cap. I: *Quoniam ex aliis disputationibus nobis constat ipsius boni naturam esse simplicem*

puro di uno col concetto del bene, — vuole che questo conosca sè stesso, e così emani l'intelletto (νοῦς), e ciò senza alcun atto di volontà, cadendo in una nova contraddizione con quel che aveva detto altrove, che la libertà era il primo principio, onde l'uno operava, e dava a sè stesso l'essere, perchè lo voleva. Ora esclude la volontà, e ogni movimento dell'uno, perchè dice: se l'uno generasse l'intelletto per via di qualche movimento, questo non sarebbe secondo, ma terzo, tenendo il secondo luogo il movimento (1). Finalmente dall'intelletto procede la ragione, o anima intellettuale del mondo, principio del movimento (ψυχὴ τοῦ παντός, τῶν ὅλων). Come la mente o l'intelletto è chiamato da Plotino verbo di Dio, cioè del suo uno, così l'anima è chiamata verbo o atto della mente, ossia dell'intelletto (2).

Non si trova altra ragione di queste emanazioni plotiniane, se non questa, che l'Uno dovendo essere perfetto deve produrre, giacchè il produrre si contiene nel concetto della perfezione (3).

atque primam: nisi enim prima esset, simplex esse non posset: constitit et IN SE IPSA NIHIL HABERE, SED UNUM ESSE DUMTAXAT, atque etiam ipsius quod dicitur unum, eamdem esse naturam: etiam haec non prius quidem aliud quiddam est, deinde insuper unum: neque ipsum bonum aliud quiddam est et praeterea bonum.

(1) *Quod igitur inde gignitur dicendum est, superiore non agitato gigni: alioquin si moto illo aliquid generetur, certe id quod gignitur, non secundum, sed tertium erit ab illo post motum. Quamobrem necessarium est, cum illud sit prorsus immobile, si quid secundum post ipsum nascitur, id profecto illo NEQUE ANNUENTE, NEQUE VOLUNTATE DECERNENTE, neque ullo pacto commoto subsistere. — Numquid nihil prodit ab eo, an potius ab eo prodeunt quae omnium maxima sunt post ipsum? Maximum vero post ipsum est intellectus atque secundum. Inspicit enim intellectus illud soloque illo indiget: illud vero primum hoc minime indiget. Oportet profecto quod fit ab eo, quod est mente melius, esse mentem: melius vero omnium quae fiunt est intellectus, quoniam alia sunt post ipsum.* Ennead. V. I, 6.

(2) *Iam vero et anima mentis est verbum et actus quidam, sicut mens est Dei verbum.* (Ennead. V. I, 6). — *Est enim sicut est intellectus eodem modo, semper in actu stabili constitutus: motus autem vel ad ipsum, vel circa ipsum iam animae est officium. Atqui et ratio ab intellectu in animam usque procedens animam reddit intellectualem: neque aliam quamdam adducit naturam intellectus et animae mediam.* Ennead II. IX, 1.

(3) *Atqui quaecumque perfecta iam sunt, aliquid generant. Quod autem semper est perfectum, semper gignit et sempiternum, MINUS AUTEM*

Ma concedutogli anche quello che gratuitamente afferma, che l'uno, come egli lo descrive, possa essere qualcosa di perfetto, quando pure gli nega l'essere stesso; vedesi tuttavia la fiacchezza del ragionamento, poichè ragionando da quel principio a rigore conveniva argomentare così: « il perfetto deve produrre, ma di più deve produrre in modo perfetto, e però deve produrre il perfetto ». Secondo dunque il concetto d'una perfetta produzione, quale conviene a un perfetto producente, si deve necessariamente conchiudere, che anche il prodotto deva essere

GENITUM GENITORE. Quidnam igitur de perfectissimo est dicendum? Numquid nihil prodit ab eo, an potius ab eo prodeunt, quae omnium maxima sunt post ipsum? Maximum vero post ipsum est intellectus atque secundum. Inspicit enim intellectus illud, soloque illo indiget: illud vero primum hoc minime indiget. Oportet profecto quod sit ab eo quod est mente melius, esse mentem: melius vero omniun quae fiunt est intellectus, quoniam alia sunt post ipsum. Iam vero et anima mentis est verbum, et actus quidam, sicut mens est Dei verbum. Ennead. V, 1, 6. — Le emanazioni dei neoplatonici nacquero dalla mala intelligenza della dottrina circa le imagini. Si credeva che il conoscimento si facesse sempre per via d'imagine, di maniera che l'oggetto prossimo della conoscenza fosse l'imagine della cosa, e non la cosa stessa. Plotino dunque dedusse a questo modo il suo pensiero: L'uno intende se stesso, e così produce l'imagine di se stesso (necessaria alla cognizione di se stesso): questa imagine è il verbo dell'uno, il primo intelletto. Ma quest'imagine, questo intelletto anch'egli conosce se stesso, epperò produce l'imagine di sè, in cui si conosce, un verbo, e questa è la prima anima, l'anima del tutto. Questi sono i tre principî e il secondo è minore del primo, il terzo è minore del secondo, a cagione che l'imagine è minore della cosa che rappresenta. Vedesi facilmente la fallacia di questo ragionamento; la parola, imagine, o rappresentazione, come quelle che cadono sotto i sensi, certo sono minori della cosa che segnano e rappresentano, anzi l'imagine pura non tiene nulla affatto della realità della cosa a cui si riferisce. Ora questo non si avvera nel fatto della cognizione umana, perchè: 1° l'oggetto immediato della cognizione è propriamente la cosa in sè stessa, e, qualora esso si chiami un'*imagine*, altro ciò non significa se non la relazione che ha coll'intelletto, cioè d'essere non puramente la *cosa*, ma la *cosa cognita*, onde è più che le imagini sensibili, le quali, non essendo la cosa, sono certamente meno di essa; 2° che se coll'astrazione si divide la cosa dalla sua conoscibilità, l'idea della cosa, in tal caso questa è ancora la cosa essenziale, ed è maggiore della pura realità; ma questa distinzione è impossibile a farsi in Dio, dove la realità stessa è per sè conoscibile, onde Iddio non conosce già per via di un'imagine che sia minore di se stesso, ma per la propria essenza; 3° finalmente Plotino è

egualmente perfetto come il producente, quanto alla natura, e non già necessariamente inferiore a questo (1).

Vero è che s'incontra così ragionando un'antinomìa, poichè, che due nature siano perfette, è contradizione, richiedendo la nozione del perfetto che egli sia un solo essere, e che non possa trovarsi nulla di perfetto fuori di lui. Ma quest' antinomìa è quella appunto, che ha trovato la sua conciliazione nel mistero della Religione Cristiana, il quale mantenne l'unità perfettissima della natura divina e insieme tre relazioni opposte, onde quella stessa divina natura sussiste in tre maniere relative, realmente distinte, le quali diconsi e sono persone.

164. Il pensiero dunque degli unitarî da Plotino ad Hegel fa due lavori: va dal moltiplice all'uno, e dall'uno torna al moltiplice. Va dal moltiplice all'uno *per via d'astrazione*, e per questa via giunge al concetto della pura unità, che, come dice Plotino, non ha nulla in se stesso altro che l'esser uno (2); ond' è appunto il nulla di Hegel; e va dall'uno al moltiplice *per via d'aggiunzione:* due vie impotenti a distruggere e a creare, ma atte solo a diminuire o a distruggere gli oggetti davanti alla mente del filosofo.

costretto a dar vita e operazione all'*imagine*, il che (trattandosi d'imagine pura) ha dell'assurdo. *Quatenus enim*, dice, (*anima*) *est IMAGO MENTIS, hoc ipso ei aspiciendum est in mentem: eadem ratione Deum suspicit MENS IMAGO DEI, ut ita sit intellectus.* (*Ennead.* V, I, 6). — Dall'anima poi del mondo Plotino fa emanare colla stessa facilità, cioè per via d'imagini sempre inferiori, gli enti tutti dell'universo fino alla materia che non è più atta ad avere un'imagine di se stessa. Un altro errore da cui procedette il sistema plotiniano, si è quello di confondere l'intelletto come potenza coll'oggetto, dando il nome d'intelletto a quest'ultimo; un altro ancora di confondere l'*oggetto pronunziato*, che è il verbo, coll'oggetto semplice, che è l'idea. Da questa genesi dell'erroneo sistema di Plotino vedesi l'importanza dell'Ideologia: poichè sono errori d'Ideologia quelli che produssero il sistema delle emanazioni e tutti i sistemi unitarî.

(1) Questa osservazione fu già fatta da altri: *S'il est vrai*, dice il sig. Secrétan, *qu'être signifie produire son image, la perfection de l'être réside dans la production parfaite, l'image de l'être parfait est une parfaite image, c'est-à-dire une image égale au modèle, ce qui nous conduit non point à la série décroissante des émanations de Plotin, mais à la trinité d'Athanase.* La Philosophie de la liberté, leç. IV.

(2) *Enn.* II, IX, 1.

165. Ora se noi vogliamo tener dietro all'una e all'altra di queste due vie, vedremo che esse non si possono percorrere se non dalla mente che sottintende una certa dualità annessa all'essere stesso.

I°. E per vero dire, abbiamo già osservato, che nulla si può *astrarre* dall'essere, epperciò neppur l'unità, senza che si abbia presente l'essere, da cui si astragga, onde nella mente è sempre supposta una dualità (157, 161°). Di più l'uno, che si pretende d'astrarre dall'essere, in qual modo si pensa? Certamente col dargli un qualche atto di essere, poichè, se gli si negasse ogni atto di essere, col negarglielo stesso non sarebbe più Uno, ma niente. E lo stesso Plotino, altrettanto quanto Hegel ed ogn'altro unitario, dicendo che l'uno È superiore all'ente, o che ha solamente questo di esser uno; *unum ESSE dumtaxat;* gli dà l'essere. Di novo dunque nel pensiero di questi filosofi unitarî c'è sempre a lor malgrado una certa dualità.

II°. Ma lo stesso si vede, se si considera l'altra via, quella di *aggiunzione*, per la quale pensano di fare emanare dall'uno tutte le cose.

In primo luogo a quest'uno convien dare una potenza, acciocchè emanino le cose, e quest'aggiunta, totalmente arbitraria, fa sì che nell'uno non ci sia già più solo il concetto dell'uno, ma che si cangi il concetto di uno nel concetto di potenza e di potenza infinita, quando l'unità pura non racchiude, come tale, potenza alcuna nè grande nè piccola. E pure dopo aver detto, che l'uno non è neppure ente, poichè in tal caso sarebbe moltiplice — confessandosi con ciò che nel concetto dell'ente s'involge una moltiplicità, — dicono tuttavia che è la potenza universale. *Quid ergo est?* dice Plotino. *Profecto potestas omnium: quæ quidem nisi esset, neque cætera forent* (1).

(1) *Enn.* III, VIII, 9. — Dicendo che l'uno è *potestas omnium* si usa una maniera equivoca, poichè ci sono due maniere di potenze: l'una ricettiva, qual è quella dell'essere indeterminato, che può ricevere tutti i reali come suoi termini; e l'altra attiva, qual è quella dell'essere reale e assoluto, che può produrre ogni cosa. L'una potenza si scambia nell'altra dagli Unitarî, e, dopo d'aver parlato dell'essere indeterminato ed informe, si dice che è la potenza di tutte le cose; il che è vero, se s'intende d'una potenza ricettiva di tutti i termini. Ma abusando della parola potenza e

Ancora, se l'Uno è il principio della vita moltiplice e di tutte le cose (1), quasi fonte ond'escono i fiumi, o radice ond'esce l'albero (2), o fuoco ond'esce il calore (3), egli è evidente che non è più Uno nel senso astratto, che in esso non si distingua nulla neppur colla mente, di maniera che gli si deva negare lo stesso *essere*, *l'essenza* e la *vita*, come vuol Plotino (4) per timore di non introdurre in esso una moltiplicità mentale, ma

prendendola in senso attivo, gli si dà una realità potentissima, e così si cade nel sistema dei *realisti ideologici*, come fa pure Plotino e tutta quella Scola.

(1) *Multiplicis vitæ principium.* Enn. III, VIII, 9.

(2) Plotino adopera queste similitudini di spesso. *Enn.* III, VIII, 9.

(3) *Lumen undique circumfusum ex ipso dependens, ex ipso, inquam, penitus quiescente, ceu fulgorem circa solem, quasi circumcurrentem, ex ipso semper manente progenitum. Jam vero res omnes quatenus naturaliter perseverant, ex ipsa sui essentia præsenteque virtute necessarium circa se foras naturam producunt, ab ipsis dependentem, quæ quidem imago sic velut exemplaris scilicet virtutis illius unde manavit. Ignis quidem ex se foras emittit calorem, nix quoque frigus non intrinsecus tantum cohibet, sed et aliis exhibet: præcipue vero id res odoratæ testantur. Quamdiu enim sunt, nonnihil ab eis circumeffunditur: cuius inde fit particeps quod est propinquum.* Enn. V, I, 6.

(4) *Certe* (Unum) *nihil horum est, quorum est principium: est et tale, ut de ipso nihil prædicari queat, non ens, non essentia, non vita: propterea quod super haec omnia sit. Sin autem ipsum esse inde auferens illud apprehenderis, protinus obstupesces, et dirigens te in illud, et assequens, atque in ipsius sedibus conquiescens uno potissimum simplicique intuitu iam conspicias; conspicatus autem, magnitudinem eius auspicaberis per illa quae post ipsum sunt, atque per ipsum.* Enn. III, VIII, 9.

In questo passo di Plotino si osservi: 1° che egli protesta non doversi punto credere che il suo Uno sia il *nulla*, pretendendo anzi che egli sia qualche cosa d'infinitamente grande; 2° dice che nulla si può predicare di lui, nè l'ente, nè l'essenza, nè la vita; 3° che si trova quell'uno spogliandolo dell'essere: *ipsum esse inde auferens;* il che indica la via dell'astrazione che toglie all'uno l'essere. Ma se conviene togliere l'essere all'uno per formarsi il concetto di questo, dunque l'Uno ha l'essere, altramente noi col pensiero nol potremmo togliere, e se dobbiamo toglierlo per formarci il concetto puro dell'uno, questo concetto non istà dunque solo nella nostra mente, ma ci sta in compagnia dell'essere da cui lo prendiamo e in cui lo vediamo. Onde rimane che l'Uno di Plotino da sè solo nè è, nè può essere pensato. Non è dunque il primo principio indipendente delle cose che da lui emanano.

nel concetto di principio — diverso da quello di uno — già s'acchiude una relazione reale colle cose moltiplici, di cui è principio.

E poi si consideri come Plotino non solo si vede obbligato a dare al suo Uno le proprietà di bono e di perfetto, che non entrano nel concetto della semplice Unità, e che suppongono l'Essere, che egli nega all'Uno, giacchè il solo essere è il subietto della bontà e della perfezione, non solo è obbligato di attribuirgli la proprietà di principio; ma di più è obbligato a fare, ch'egli produca l'essere di sè stesso, e la sussistenza di se stesso, il che è un confessare, che quel concetto dell'Uno è così inquieto, che non può star solo; chè se fosse solo, sarebbe perduto nel nulla. Nè questo stesso trovò bastargli, poichè non solamente fece che egli producesse l'essere di se stesso, ma il fece produttore del primo intelletto, e questo intelletto della prima ragione, o anima, e queste tre cose volle che rimanessero inseparabili dall'Uno, che anzi formassero il perfetto Uno (1). Onde pare, che quest'intelletto, e quest'anima sia appunto nel sistema di Plotino quell'essere che l'Uno dà a sè stesso; poichè in un luogo dice che l'Uno dà a sè stesso l'essere, e nell'altro che la prima cosa che emana è l'intelletto, e da questo l'anima, e prima di queste due cose null'altro. Ma se l'intelletto e l'anima prima costituiscono l'essere dell'Uno, che per sè non l'ha, e formano l'Uno semplicissimo, non s'intende più come essi sieno minori dell'Uno, da cui emanano (2). Ad ogni modo da tutto questo si vede come alla mente del filosofo riuscì impossibile lasciare l'Uno solo, senza nulla aggiungergli che lo rendesse fecondo; perocchè veramente un sistema a rigore unitario è impossibile e incapace di spiegar cosa alcuna.

(1) *Quatenus enim* (anima) *est imago mentis, hoc ipso ei aspiciendum est in mentem: eadem ratione Deum suspicit mens imago Dei, ut ita sit intellectus: videt vero Deum MINIME INDE SEPARATA: sed quoniam est post ipsum, nihilque est medium, quemadmodum nihil medium est inter animam atque mentem. Omne vero genitum appetit genitorem, in cuius consecutione sit contentum, praecipue autem quando soli sunt genitor atque genitus. At ubi quod genuit est omnium optimum, necessario genitum ipsi cohaeret usque adeo, ut ALTERITATE (ut ita dixerim) quadam solum videatur inde secretum.* Enn. V, 1, 6.

(2) *Enn.* V, 1, 6.

166. Escluso dunque il sistema degli unitarî, come impossibile, rimane che ci sia qualche moltiplicità coeterna all' essere. Ma questa non deve togliere la perfetta unità e semplicità dell'essere ; e quindi la difficoltà di quell'antinomìa, che ha fatto delirare, se mi si permette di così esprimermi, la filosofia in tutti i secoli, a cui Cristo ha soddisfatto, ma rivelando il mistero. Dal qual mistero però venne un rinforzo di luce alla stessa intelligenza umana, che si mise all'opera di rispondere in qualche modo a quel problema più istrutta e cautelata contro gli errori. Ed ecco in quali investigazioni ella può mettersi con buon successo.

La meditazione attenta sulla natura dell'essere puro, quale sta presente essenzialmente all'intelligenza, conduce a quel risultato, che abbiamo spesso toccato, cioè ch'egli abbia una relazione essenziale con una mente; e questa relazione essenziale è l'oggettività. Quest'oggettività ha natura d'imagine, qualora si voglia adoperare questa parola alquanto traslata: onde gli errori di Plotino, come vedemmo, avendo egli ragionato dell'imagine, come si ragionerebbe dell'imagine sensibile, che è inferiore alla cosa di cui è imagine; ma l'oggettività dell'essere (si chiami imagine o no) è l'essere stesso nè più nè meno, come per sè noto, ed è questa la relazione essenziale, che dicevamo, colla mente. L'essere dunque oggetto, ossia per sè noto, non è, nè più nè meno, che l'essere stesso, tutto intiero, bensì in questa forma d'essere per sè noto. Ma se l'essere è di sua natura per sè noto, deve esserci in lui il principio conoscente, che è appunto la mente, non però diversa dall'essere per se noto, giacchè nel concetto stesso dell'essere per sè conosciuto si contiene essenzialmente il subietto conoscente; che non sarebbe per sè noto ma per altri se il subietto conoscente fosse fuori di lui, o diverso da lui. Ma dell'essere per sè noto si distinguono due relazioni, poichè ogni cognizione è cognizione in quanto fa conoscere l'essere come assolutamente essente. Onde c'è 1° l'*essere assolutamente essente*, e c'è 2° la *conoscibilità* ossia l'oggettività di quest'essere. Ma l'essere è il medesimo, e però non perde nulla della sua essenziale unità e semplicità. Tuttavia quest'unico essere è tutto identico in queste due forme: è tutto assolutamente essente, ed è tutto assolutamente noto. Così una dualità

è necessaria all'essere, senza che punto lo moltiplichi, o scemi la perfettissima unità della sua essenza.

Ma non basta, poichè se s' investiga più avanti vedesi che l'essere deve avere necessariamente una terza forma, che punto non lo moltiplica. Poichè l' essere, come apparisce alla mente umana indeterminato, fa vedere da una parte che non può stare, come assolutamente essente, separato dalla mente umana, se non abbia quelle determinazioni e quei termini, che alla mente umana non appariscono; dall'altra, che è assolutamente essente e però può stare in sè, e però deve avere quei termini. Ma in terzo luogo vedesi anche, che i suoi termini proprî devono essere quali convengono ad un essere infinito, poichè l'essere è di sua natura universale, necessario ed infinito. Se dunque trattasi d'un essere infinito, conviene che questo, sotto qualunque forma sia, sia infinito; altrimenti non sarebbe più identico, non sarebbe più lui. Per essere infinito deve avere tutto ciò che si concepisce sotto il concetto di essere, e però la vita e l'intelligenza. L'essere dunque nella forma di assolutamente essente è vita ed intelligenza, e così pure nella forma di assolutamente per sè noto. Ora l'essere non sarebbe perfetto, se nelle due forme egli fosse in modo che, in quanto è sotto l'una, non avesse comunicazione con sè, in quanto è sotto l'altra, anzi la deve aver massima, e senza questa neppure sarebbe identico. Le due forme dunque, l' una delle quali non è l'altra, ma ciascuna è tutto l' essere, devono avere una comunicazione tra loro senza confondersi. Questa comunicazione suppone, che l'essere sia *per sè amato*, cioè a dire che quell'essere che è assolutamente essente, e che è anche per se noto, sia anche per sè amato. Ma in quanto è per sè amato, non è per sè assolutamente essente, nè per sè noto; dunque l'*essere per sè amato* è una terza forma in cui è lo stesso essere. E, appunto perchè l'essere per sè amato è lo stesso essere, che è nelle due prime forme, nè pure questa terza forma toglie l'unità perfettissima dell'essere.

V'ha dunque nell'essere necessariamente un'unità perfettissima d'essenza e una trinità di forme.

CAPITOLO XIII.

Della falsa via presa da alcuni filosofi per giungere a sciorre il problema dell'Ontologia.

167. Le accennate Categorie sono dunque perfettamente divise tra loro. Infatti le parole *ideale*, *reale* e *morale* esprimono una reciproca opposizione, per la quale quelle entità s'escludono a vicenda.

E certo sarebbe un controsenso manifesto l'asserire, come fece non ha molto un eloquente nostro avversario, che l'ideale è reale, e che il reale è ideale. Questo strano parlare non mostrerebbe che uno sforzo di confondere i concetti più opposti tra loro. Si può appellare senza timore al senso comune per decidere, se quando si dice un essere ideale, poniamo un gelsomino ideale, si dica lo stesso che quando si dice: il gelsomino che ora io piglio colle mie dita accostato alle nari mi dà odore soave. Viceversa non pare che ci voglia una grande intelligenza a persuadersi, che questo gelsomino reale che io al presente odoro, non è la pura idea del gelsomino che mi rimane immutabile nella mente, anche allorquando ho sciupato e trito in minuzzoli il gelsomino reale.

Qui dunque si scorge la mala via che hanno preso gli Ontologi moderni della Germania, i quali vanamente si sforzano, per amore d'una soverchia unità, di distruggere e confondere insieme le forme immutabili e incomunicabili dell'Essere, che costituiscono le nostre categorie; sicchè alcuni di essi vogliono ridur tutto al reale, anche ciò che è ideale; come quelli che credono poter ricacciare ogni cosa nell'io; alcuni altri poi si persuadono di poter ridurre tutto all'idea, anche il reale, come gli Hegeliani. Così guastarono interamente la filosofia, o piuttosto la distrussero, in Germania.

168. E qui sembrami degno d'osservare che nessun filosofo, che io sappia, si provò di ridur tutto al morale, perocchè questo tentativo non potevasi fare senza ricorrere alla trinità delle forme e così restituire la distinzione che si voleva abolire. Conciossiachè niuna entità morale può essere se non in virtù dell'armonia che

hanno insieme le due forme del reale e dell'ideale, e non può essere tra esse armonia se non si distinguono (1). Laonde vedesi altra funestissima conseguenza, che nasce dall'intento di ridurre le tre forme ad una sola; la qual conseguenza si è l'abolizione della morale. Di che non deve fare alcuna maraviglia, se l'Hegelianismo sia terminato in una compiutissima empietà, che toglie Dio e la moralità ad un tempo con ogni obbligazione e dignità.

169. Colle quali osservazioni il problema dell' Ontologia, che abbiam proposto, già fa un passo verso il suo scioglimento. Perocchè siamo resi certi di questo, che l' Essere, uno in sè stesso e semplicissimo, non può tuttavia ridursi ad unità di forma, ed il tentarlo è un distruggerlo. Ma quella massima semplicità di forme, a cui si può e si deve ridurre, è finalmente e non può essere altro, che quella trinità che abbiamo accennata, di modo che egli sia sotto la forma obbiettiva, e sotto la reale, e sotto la morale, nè possa essere sotto alcun'altra, che a queste non si riduca.

CAPITOLO XIV.

Della ragione sufficiente delle tre categorie e forme dell'Essere.

170. Le tre categorie si dicono anche forme dell'Essere, perchè l'Essere non si può concepire se non in alcuna di esse, almeno con un pensiero compiuto. Ora queste forme si possono esse chiamare *passioni* dell'Essere, di maniera che l'essere in esse o per esse soffra qualche modificazione? — No certo, ma le tre forme sono superiori alle passioni dell'Essere; poichè queste suppongono concepito nella mente umana l'Essere, che prende dei modi che non gli sono necessarî; laddove le forme dell'essere nol suppongono concepito innanzi, ma in esse e per esse si con-

(1) Veramente C. Secrétan nella sua Opera: *La Philosophie de la Liberté, Cours de Philosophie morale,* etc. Genève, 1849, Vol. 2, intende di ridurre ogni cosa alla libertà, come a un sommo principio dell'essere; ma la libertà riposta in un primo atto solitario, a cui tutti gli altri siano posteriori, non è la *forma morale,* e non è tampoco *libertà morale,* come pare che egli si persuada.

cepisce; di maniera che le *passioni* danno un concetto posteriore a quello dell'Essere, laddove le forme supreme danno un concetto che, quantunque possa essere per alcuna di esse posteriore di tempo nella nostra mente a quello dell'essere, tuttavia non è posteriore logicamente: chè ciascuna forma è l'Essere stesso, benchè in altro modo. Vero è che in tutte e tre le forme si distingue l'Essere identico, ma quest'Essere è un astratto che la mente stessa vede non potere stare da sè solo, nè potersi concepire da sè solo con un pensiero compiuto e intero; e però la mente nol concepisce così separato dalle sue forme, se non posteriormente anche di tempo, e sottintendendo la condizione che egli sia nelle sue forme, benchè prescinda dal considerare la distinzione di queste. E veramente se io penso l'essere senza più, astenendomi dalla distinzione delle forme, come accade nell'intuizione primitiva, che cosa penso io con ciò se non l'essere ideale, benchè non consideri l'idealità separata dall'Essere? Non si dà dunque veramente l'Essere nella mente nostra svestito delle sue forme se non per un'astrazione posteriore, e il non considerare le sue forme è appunto un non distinguerlo da esse. Che anzi, anche quando l'uomo per via d'astrazione distingue le forme tra loro, crede distinguere altresì l'essere dalle forme; ma veramente coll'essere svestito dalle forme — non accorgendosene il pensatore — rimane sempre la forma ideale, senza la quale non potrebbesi in alcun modo concepire; e solo quella forma che l'uomo ha nella mente, e non può non avere, egli esclude dirò così dal suo calcolo, benchè non possa escluderla veramente dal suo pensiero. Sicchè l'essere deve concepirsi almeno nella forma ideale anche quando l'uomo prescinde da questa forma per una specie d'ipotesi, e non la considera. Perocchè veramente altro è ciò che l'uomo *concepisce*, altro ciò che *considera* in ciò che concepisce.

171. E qui ben si distingua ciò che s'intende per *essere* oggetto dell'intuizione naturale dell'uomo. Quest'essere è l'*essere ideale indeterminato*, ma l'umano subietto col primo intuito non considera punto in esso nè l'*idealità*, nè l'*indeterminatezza*; laonde queste sono denominazioni posteriori dell'oggetto dell'intuito, le quali in lui si trovano per analisi che ne fa il filosofo, e non già l'anima in quant'è per natura intuente. Ma una qualità posteriore ancor più è quella che si esprime, quando si dice: *essere iniziale*. L'ini-

zialità dell' essere può prendersi in due modi; o considerando l'essere come inizio delle realità finite, e questa inizialità è propria dell'essere ideale, e però si trova nell'oggetto della prima intuizione coll'analisi, come l'altre due d'ideale e d'indeterminato; ovvero considerando l'essere come inizio delle forme, spoglio di questi suoi termini essenziali; e l'*essere iniziale* in questo senso non è un concetto compiuto, ma una parte di concetto, che si considera ne' concetti compiuti, quali sono le forme, mediante quella maniera di *pensare parziale*, di cui abbiamo descritto l'ufficio nella Psicologia (1319-1321).

172. Essendo dunque tale la condizione dell'essere, ch' egli non si possa pensare, e però non sia essere, se non nelle tre forme o in alcuna di esse; egli è chiaro che questa trinità delle forme devesi considerare come un fatto primitivo coesistente all'essere stesso; e che non si può dare altra ragione sufficiente se non questa, che «l'essere è così fatto, così appunto ordinato»; più là dell'essere non si può andare. Perocchè niente può essere in modo contrario alle leggi o alla natura dell'essere stesso: ora la natura dell'essere è questa d'esser trino: egli è dunque trino.

173. Ma se di questo fatto non si dà ragione anteriore, perchè il fatto stesso è la prima necessità di tutte le cose; e non si può dimandare, perchè ciò che è necessario sia necessario; quand'anzi il necessario è sempre la ragione del contingente, di cui solo si domanda una ragione; tuttavia non è assurdo il proporre questa questione: «se tutto questo fatto sia la ragione di sè, o se la ragione di quel fatto, che in esso, e non fuori di esso, si deve trovare, sia una sua parte».

Alla quale questione noi rispondiamo, che la ragione perchè l'essere è in tre forme, nè più nè meno, sta nell'essenza dell'essere conosciuto. Ma l'essenza dell' essere conosciuto è l'essere ideale. Laonde la forma ideale dell'essere si può acconciamente dire essere la ragione della trinità delle forme dell' essere. Il che, acciocchè si veda meglio, si consideri quanto segue.

L'essere conosciuto nell'idea è necessario (*Ideol.* 307 n, 380, 429, 575, 1106, 1158, 1160): dunque quell'essere essenziale è. Ma se quell'essere essenziale è, egli non può esser solo, cioè nella pura idea, ma deve avere un altro, cioè un reale. Dunque

l'essere ideale esige l'essere reale. Abbiamo dunque qui di necessità due forme dell'essere, l'ideale e la reale. Vediamo ora su che s'appoggi questo ragionamento.

Esso move dal principio che « l'essere, se fosse soltanto intelligibile e nulla più, non sarebbe essere, perchè involgerebbe una contraddizione ». Quando diciamo « essere intelligibile », altro non diciamo che essere ideale ossia oggettivo. Proviamo l'accennato principio.

Un essere non può dirsi intelligibile, se nulla ci fosse che lo potesse intendere. Perocchè « intelligibile » esprime appunto la possibilità d'essere inteso. Affermando dunque che l'essere è intelligibile, affermo nello stesso tempo che c'è qualche cosa atta ad intenderlo. Qualora dunque io dicessi che « c'è necessariamente un essere intelligibile, e non c'è nulla che sia capace d'intenderlo », io affermerei e negherei nello stesso tempo la stessa cosa, cioè direi una proposizione contraddittoria. Ma se oltre l'intelligibile c'è chi lo può intendere, dunque, oltre l'essere ideale, c'è l'essere reale, perchè chi può intendere è un subietto intelligente, e l'essere subiettivo è reale, per la stessa definizione. Dunque la forma ideale dell'essere esige la forma reale: e l'ultima ragione di questa esigenza è la necessità del principio di contraddizione. Ma il principio di contraddizione non è altro che lo stesso essere ideale applicato (*Ideol.* 559—566, 604, 605, 1460 *n*). Dunque la *ragione* di queste due forme è nella prima di esse, ossia nell'essere ideale.

174. Si può dimostrare lo stesso anche partendo da un'altra proposizione, cioè che l'essere puramente ideale non può sussistere da sè solo, perchè ciò che si conosce suppone una realità anteriore alla conoscibilità, essendo la conoscibilità sempre di qualche cosa e non di nulla. La quale argomentazione abbiamo già usata nell'Ideologia (608—611, 1457—1460).

Osserveremo soltanto, che non si potrebbe rilevare, che l'essere ideale abbia quest'attitudine di servirci di principio a conoscere la necessità, che l'essere sia anche reale, se non dopo che noi abbiamo acquistato coll'esperienza il concetto di qualche realità, e quindi d'una realità in generale. Vi ha dunque nell'essere ideale la ragione della necessità, che l'essere sia anco reale; benchè questa ragione a noi non si manifesti nel primo

intuito di esso, ma solamente dopo che, avendo già il concetto di realità in genere, ce ne vagliamo a interrogare e decifrare ciò che nell'essere ideale sta scritto quasi in iscrittura abbreviata ed arcana.

Che se poi noi abbiamo di più imparato a conoscere, che la realità importa sentimento ed intelligenza, non potendosi fermare il pensiero ad un'entità puramente estrasubiettiva; noi veniamo tosto a conoscere, che l'ultimo e perfettivo atto dell'essere è il morale. Ora, che il concetto della realità non sia compiuto senza il sentimento, scorgesi da questo, che fuori del sentimento — e l'intendimento stesso è sentimento — altro non si conosce che i termini del sentimento che da sè non possono stare, e ne perisce il concetto se dal sentimento mentalmente si dividano, poichè il concetto di cosa sentita o di termine al sentimento involge la correlazione col sentimento medesimo. Ma nè pure il sentimento da per sè solo, senza intelligenza, è un concetto completo e possibile. Perocchè niuna cosa è ente, se non partecipi dell'essenza dell'ente. Ora l'essenza dell'ente è primieramente obiettiva: e però suppone d'avere sua sede in una intelligenza. Di più, le cose che non sono l'essenza dell'ente, ma ne partecipano, non ne possono partecipare se non in virtù di quella intelligenza, nella quale abbia sua sede l'essenza oggettiva dell'ente. Questa intelligenza è quella che unisce l'essenza dell'ente al sentimento che per sè non l'ha. Questo dunque per sè solo sarebbe non-ente; il che viene a dire: non sarebbe se non fosse qualche intelligenza (1). Ora, posto che l'essenza dell'essere esiga che vi abbia anche un sentimento, e questo intelligente, s'intende essere conseguenza di ciò che l'essere soggettivo, sentimento (affetto) ed intelligenza, possa amare l'essere reale — sè stesso od altro — in quant'è conosciuto, cioè percepito nell'essere ideale od oggettivo; e quest'è l'atto morale: il rapporto morale è dunque essenziale all'ente. L'essenza dunque oggettiva

(1) Data l'intelligenza che concepisce il sentimento cieco come ente, questo sentimento si considera coll'astrazione come non-ente; e in tal caso la parola non-ente ha valore diverso dal nulla. Ma se il sentimento non si dividesse dall'essenza oggettiva dell'ente per astrazione, ma in sè, egli rimarrebbe un nulla, un assurdo.

dell'ente importa che l'ente sia non solo ideale, ma reale ancora, e morale: di modo che mancando l'una di queste tre forme l'ente diverrebbe assurdo.

175. Ecco le tre tesi, che colle cose dette si possono rigorosamente dimostrare:

Tesi I. — Supponendo, che ci avesse l'essere ideale, ma che non ci avesse nell'università delle cose niente affatto di reale, si farebbe il supposto d'un assurdo, cioè d'un concetto contraddittorio.

Tesi II. — Supponendo, che ci avesse l'ente reale, ma che nell'università delle cose non si trovasse affatto l'essere ideale, il supposto sarebbe ugualmente assurdo.

Tesi III. — Supponendo, che ci avesse l'ente ideale e reale, e che non ci avesse quel rapporto tra loro che costituisce la forma morale, ancora il supposto sarebbe assurdo.

Dalle quali tesi deriva una tesi più generale, ma ugualmente dimostrabile, cioè che « l'essenza dell'essere suppone le tre for- « me nè più, nè meno, e niuna di esse può stare senza l'altre « due, nè due senza la terza ».

176. Ma come, per dirlo di novo, l'essenza ideale dell'essere, che non contiene nè la forma reale nè la morale, ci dà un punto d'appoggio per argomentare alla necessità di queste altre due forme? Ecco come rispondo in altre espressioni: « nell'essenza ideale dell'essere vi hanno anche le altre due forme, non nel modo loro proprio, ma nel modo ideale: perchè l'essenza ideale dell'essere comprende tutto l'essere, ma sempre al suo proprio modo; che consiste nel farlo conoscere *idealmente*, e non nel comunicarlo *realmente*, o *moralmente*; il che meglio s'intenderà, quando parleremo dell'inesistenza reciproca dell'una forma nell'altre due. Se dunque anche la forma reale e la forma morale si contengono idealmente nella forma ideale, niuna maraviglia che da questa, che rappresenta la necessità dell'essere, si possa dedurre la necessità dell'altre due forme: e la necessità loro è la loro ragione. Solamente è da avvertire, che la forma reale e la morale sono nell'essere ideale indistinte, fino a tanto che, come abbiamo detto, comunicandosi a noi almeno la forma reale, ce ne formiamo il concetto; e quindi paragonandole alla forma ideale, da quella le distinguiamo. La forma ideale dunque diventa allora eloquente per noi, ci rivela

nove cose. Ma il conoscere per via di percezione il reale è condizione necessaria alla nostra speculazione, non è già condizione all'esistenza delle dette forme.

Così è dunque, che l'essere ideale contiene la ragione, che spiega le tre categorie e forme dell'essere.

CAPITOLO XV.

Obiezioni.

Articolo I.

Obiezione prima. — L'uomo non può trovare le distinzioni, se non nell'essere ch'egli conosce.

177. Alla impresa tolta da noi di trovare le categorie dell'ente si possono fare più obiezioni, a tre delle quali stimiamo prezzo dell'opera il rispondere.

La prima è di quelli, che così ragionano: « Quando l'uomo si propone di ridurre l'Essere, considerato in tutti i suoi modi e passioni, al minor numero possibile di classi o distinzioni supreme, allora egli non può intendere che di voler distinguere o classificare quell'essere che riconosce, poichè di ciò che non conosce, non può pensare nè favellare nè trovare una classe, in cui collocarlo. Ora conosce egli l'uomo tutto l'essere? Lo conosce tutto pienamente? Acciocchè l'uomo conoscesse tutto l'Essere, e pienamente, dovrebbe essere infinito, perchè l'Essere è infinito, non trovandosi nella pura nozione di essere limite alcuno; quand'anzi ogni limite altro non è che una diminuzione, un mancamento di essere; e però limitazione ed essere sono cose opposte. L'umana intelligenza è siccome piccolissimo specchio: di fronte a questo specchio sta l'essere, oggetto luminoso sì, ma infinito, perciò eccede infinitamente la dimensione dello specchio, che lo deve riflettere. La qual similitudine, benchè oltre modo imperfetta, dimostra che, prima di por mano a classificare l'Essere, si deve cercare, se l'uomo il possa fare, e come il possa fare ».

A sì speciosa obiezione rispondiamo: egli è certo che si possono conoscere le classi di certe cose, senza bisogno di conoscere tutto ciò che nelle stesse classi si contiene. Per esempio, non è cosa assurda il pensare che l'uomo, conoscendo che tutta la materia, di cui il mondo si compone, sia divisa in cento specie d'elementi, ignorasse nondimeno il numero degli atomi individuali, la forma, gli aggregati infiniti che essi formano insieme. Di più, l'uomo ha tanto meno bisogno di conoscere ciò che sia nelle classi contenuto, quanto le classi stesse sono più estese, di maniera che per conoscere a ragion d'esempio le classi specifiche delle cose mi è bisogno sapere assai più che per conoscere solamente le classi generiche. E tra le classi generiche, quelle che sono più estese, cioè i generi più ampî, si conoscono con più facilità o certo con bisogno di minor sapere, che i generi meno ampî e più prossimi alla specie. Così egli non è difficile intendere che l'universo si compone di enti corporei e incorporei; e sarebbe lontano dal vero chi credesse non aversi notizia di questi due grandi generi, senza conoscere tutti gli spiriti e tutti i corpi che contengono, o la loro natura con tutte le leggi che la governano. Laonde molto più facilmente di tutte le altre classi e distinzioni si devono poter conoscere le supreme, che sono le categorie, le quali per la loro estensione massima si riscontrano in tutte le cose conoscibili, sieno poche od assai. Ma acciocchè si veda meglio la ragione, onde accade, che le classi e le distinzioni degli esseri esigano meno notizie a conoscersi quanto sono più ampie, vuolsi osservare la natura dell'essere ideale, dalla quale un tal fatto procede.

Coll'Essere ideale si conosce l'essenza oggettiva dell'Essere. Ora egli è evidente, che l'essenza oggettiva dell'Essere deve abbracciare al suo modo tutto l'essere, ogni essere. Poichè niun essere sarebbe, se gli mancasse l'essenza dell'essere. Onde la natura dà già a conoscere all'uomo fin da principio tutto l'essere, in quanto è oggettivo e ideale. Quindi mostrammo altrove, che da parte dell'oggetto che illumina la mente umana, l'umano conoscere è infinito, contro il supposto dell'obiezione (*Ideol.* 428, 1106). Di che avviene, che vi si possa risponder così: « Voi dite, che l'Essere è infinito, e per distinguerlo o classificarlo convien conoscerlo tutto, e che l'uomo all'incontro ha

una cognizione finita. Noi distinguiamo nella cognizione umana l'oggetto dall'atto del soggetto, e vi neghiamo che da parte dell'oggetto la cognizione umana sia finita; anzi ella è infinita, perchè l'oggetto è infinito ». La prima categoria dunque, che è quella dell'essere ideale, ci è data dalla natura, e la difficoltà non può cadere che sulla seconda e sulla terza. Ma queste due sono contenute anch'esse implicatamente nell'ideale (.170-176*); ed altro non s'esige che la condizione dell'esperienza, acciocchè si manifestino all'uomo. È dunque a tenere ben fermo ciò che abbiam detto, che l'essere ideale, quando viene al confronto del reale, mette fuori una sua nova attitudine, che è quella di far conoscere il reale; chè se a colui, che ha l'essere ideale, non fosse dato d'aver alcun sentimento, l'essere ideale gli rimarrebbe pienamente vuoto ed ozioso. La cosa avviene appunto come d'ogni idea astratta, d'ogni genere. Chi ha l'idea del genere, ha bisogno d'avere presente qualche specie, acciocchè egli conosca la fecondità dell'idea generica; e chi ha l'idea della specie, ha bisogno della percezione di qualche individuo, che gli renda viva e parlante l'idea della specie. Ma tostochè un soggetto, che ha l'idea della specie, percepisce qualche individuo di essa, non gli bisogna di più a poter pensare altri individui infiniti contenuti virtualmente in quella specie. E così a colui che avendo l'idea generica conosce altresì qualche specie subordinata, non bisogna di più a pensare la possibilità d'altre specie: e ciò perchè ogni idea generica comprende già in sè virtualmente tutte le specie, sebbene indistinte. Il che tutto è dato dall'osservazione immediata. Se applichiamo dunque questo fatto, che spiega e determina il valore dell'idee universali, all'idea universalissima, che è l'Essere ideale, noi intendiamo facilmente: 1° Che ella abbraccia in sè tutto l'Essere nel modo ideale, e che perciò costituisce una suprema categoria; 2° Che confrontando noi ad esso Essere ideale qualche sentimento troviamo un esempio di ciò, che non è meramente ideale, e per segnarlo con una parola, il chiamiamo *reale*. Ma perciocchè questo esempio ci basta a pensare tutto il reale, ogni reale, — benchè indistintamente — attesochè possiamo universalizzare quell'esempio, la quale universalità ci vien data dallo stesso essere ideale; quindi noi possiamo pensare il reale come categoria o

forma suprema dell'Essere. Pensare il reale con questa universalità è lo stesso che pensare un reale, che può adeguare ed esaurire tutto l'essere ideale: e però, come nell'idea abbiamo tutto l'essere in un modo proprio, cioè nel modo ideale; così in questo reale abbiamo pure tutto l'essere, ma in un altro modo, cioè nel modo reale, e però abbiamo pure una vera categoria. E conosciute così queste due prime categorie, scorgesi manifestamente la possibilità di conoscere la terza, che altro non è che la congiunzione intima delle due prime, onde procede il perfezionamento e finimento di tutto l'essere. Poichè dovendo l'essere reale avere intelligenza, di modo che, abolita ogni intelligenza, l'essere reale rimarrebbe un assurdo, come abbiam detto, egli può conoscer sè stesso in virtù dell'essere ideale, che è la forma dell'intelligenza, e quindi amarsi. E appunto in quest'amore come novo ed ultimo atto dell'essere, l'essere si nobilita e bea, e in una parola si perfeziona, il che è appunto ciò che dicesi *essere morale*. Il quale del pari abbraccia tutto l'Essere, non altro essendo che il congiungimento dell'essere ne' due primi modi, onde giustamente gli si applica il nome di categoria, per la ragione detta che non si può dare una forma più estesa di quella che abbraccia tutto l'essere (1).

(1) Non posso a meno di notare come i migliori ingegni, per l'influenza delle filosofie sensiste o soggettiviste invalse fin qui, provano una somma difficoltà ad intendere la vera dottrina dell'oggetto e la dimostrazione d'un diverso da noi. La stima mi fa nominare qui il conte Mamiani, il quale scrive così in una sua dotta ed elegante operetta: « Vero è che in Italia « l'Ideologia dell'abate Rosmini s'infonde e s'incarna, per così dire, nel- « l'Ontologia più di tutte le altre comparse fino a' dì nostri. Pure non riesce « a quella sua trattazione lunghissima, e tanto sottile, d'uscire dal cerchio « delle forme intellettuali e delle nozioni ipotetiche » (*Dell'Ontologia e del Metodo, Discorso di Terenzio Mamiani,* seconda edizione, ecc., Cap. I). Ora io ho dimostrato: 1° Che dall'analisi della stessa sensazione risulta, che c'è un diverso da noi, e un corpo fuori del nostro corpo. 2° Che « l'essere ideale » non è noi stessi, nè alcuna nostra modificazione. Che se l'ho anche chiamato *forma* del nostro spirito, ho spiegato in che senso, cioè perchè informa lo spirito nostro senza confondersi con esso, anzi avendo ad esso un'opposizione di natura, come quello che è d'una natura infinitamente diversa dal nostro spirito, un vero *oggetto*, e tutto ciò risulta ad evidenza dall'analisi dello stesso essere ideale, e del nostro spirito, e della loro unione (*Ideolog.* 384, 1010). 3° Che l'essere possibile non è *ipotetico* (*Psicol.*

Articolo II.

Obiezione seconda. — Gli enti razionali non sembrano compresi nelle Categorie assegnate.

178. A quest'obiezione rispondiamo, che non formandosi gli enti di ragione se non per mezzo dell'astrazione, e questa esercitandosi sulle idee, essi appartengono tutti alla forma ideale, alla categoria delle entità ideali.

Che anzi una riprova della verità e necessità delle nostre categorie è questa appunto, che esse sono le uniche, nelle quali trovino il loro luogo tutti gli enti di ragione, i quali sono infiniti, e per infiniti modi gli uni nascono dagli altri, e si raddossano e intralciano tra loro. Ora in quale altra classe si potrebbe mai raccogliere tutti questi enti di ragione, se si escludesse l'idealità dalle somme categorie?

Articolo III.

Obiezione terza. — Le tre forme dell'essere sembra che non possano essere categorie dell'essere stesso.

179. Finalmente altri ci moverà forse questa difficoltà: « L'essere ideale, reale, e morale non è più che un essere solo, e però quelle tre saranno bensì forme o modi (1) dell'essere, ma

77, *n.*), il che verrebbe a dire condizionato, suppositizio, ecc., che anzi egli è necessario, incondizionato, sempre uguale, eterno, ecc. Vi ha bensì anche per me un *possibile ipotetico,* ma questo è tutt'altra cosa diversa dall'*essere ideale*. Il possibile ipotetico risponde ai *postulati* de' Matematici, e all'individuo vago degli Scolastici (*Aristot.* ,63-66, 128*). Per esempio, se un filosofo dicesse: « io suppongo che qui esista una colonna reale: ora voglio vedere quali conseguenze avverrebbero da tale supposizione »: questo è un possibile ipotetico; perchè non è la mera idea della colonna, ma sì la supposizione d'un reale che veramente non è.

(1) L'essere ideale e l'essere reale si chiamano anche da S. Tommaso *modi di essere,* come si può vedere C. G. I, XXXII, dove il Santo dice, che la casa nell'arte, e la casa nella materia convengono nella specie, ma che *non secundum EUMDEM MODUM ESSENDI eamdem speciem vel formam suscipiunt.*

non categorie delle entità. Voi stesso, c' incalzerà, affermate, che le tre forme sono legate insieme per un ammirabile sintesismo siffattamente, che nè una nè due possono stare da sè sole, ma ciascuna può stare quando non manchino l'altre due ».

In questa obiezione c'è di vero questo, che l'esser *forme* dell'essere e l'esser *categorie* sono concetti diversi. E perciò noi abbiamo già di sopra dichiarato, che le *forme* sono la base delle categorie, perchè somministrano quelle qualità comuni, secondo le quali tutte le entità si possono distinguere.

Ma quanto al dire che non si danno entità, che non abbiano in sè tutte e tre le forme, questo non procede dalla dottrina del sintesismo delle forme.

Dalla dottrina del sintesismo delle tre forme procedono certamente le tre tesi mentovate di sopra (,175'), ma non più. Ella dice bensì che nella università delle cose non potrebbero stare degli esseri ideali, se non vi avessero anche degli esseri reali, e de' morali; ma questo non significa già, che ogni entità deva avere quelle tre forme ad un tempo; tanto più se si considera che per entità intendiamo ogni oggetto qualunque pensato dalla mente umana, tra le quali ci sono certamente delle entità puramente ideali e delle entità puramente dialettiche.

Che anzi, se si vuole applicare la dottrina del sintesismo delle forme a conoscere qual sia la natura degli enti, si trova il contrario, cioè si trova che il solo Essere assoluto è nelle tre forme, laddove gli enti finiti non sono che nella forma reale, e dell'ideale e della morale partecipano in tutt'altra guisa. Infatti una pietra ovvero un bruto è un ente reale, ma in nessuna maniera può dirsi un ente morale o ideale. L'uomo è un ente reale; ma non è già un ente ideale, benchè questo gli sia presente; e non è un ente morale se non a condizione di questa presenza dell'idea. L'uomo ideale in fatti non è alcuno degli uomini reali che compongono il genere umano, ma il suo subietto antecedente (*Logic.* ,419-425').

CAPITOLO XVI.

Dell'errore di quei filosofi, che fanno entrare nelle Categorie lo spazio e il tempo.

180. Quasi tutti i filosofi vedono a quando a quando che l'ente, come tale, è indipendente dallo spazio e dal tempo. Ma ben presto questo vero, che balenò alla loro mente per un istante sfuggevole, rimane da loro interamente dimenticato, e il loro pensiero ricade nella limitazione dello spazio e del tempo siffattamente, che non hanno più coscienza di concepir nulla, che non soggiaccia a tali modi e modificazioni. Costoro si vanno facilmente persuadendo, che deva esserci uno spazio eterno, e che Iddio stesso abbisogni dello spazio, quasi di un sensorio costituente la sua immensità (1). La ragione, onde questi filosofi, benchè forniti di forte intendimento, non possono dispacciarsi da cotale illusione, si è perchè invece d'adoperare il puro pensiero nelle speculazioni filosofiche, vi adoperano l'immaginazione, e invece di contentarsi di conoscere le cose, vogliono imaginarle quasi figurate: e ciò per la prevalenza che lasciano nello spirito le cose corporee, tra le quali l'uomo continuamente s'avvolge, e tanto pena a distaccarne l' animo. Ora tutti quelli che non possono pervenire a contemplare l'ente nella sua natura, scevro affatto dalle condizioni dello spazio e del tempo, sono

(1) Nella questione disputata tra il Mamiani e il Galuppi sulla natura dello spazio, io sto col Mamiani nel riconoscere lo spazio come *reale* ed *infinito*. Nol chiamo tuttavia un oggettivo se non in relazione della mente, che lo contempla; ma bensì un estrasoggettivo. Prendo la parola *infinito* nel vero suo significato, non per *indefinito,* come dichiara voler fare il Mamiani; nè per essere infinita estensione lo spazio s'innalza già al disopra della nobiltà degli esseri intelligenti, anzi come privo al tutto d'intelligenza, ha natura incompleta, e di lunga mano inferiore a quella degl' intelligenti tutti, e di tutti i sensitivi. Molto meno è da confondersi l'infinità d'estensione coll'infinità di Dio, che è infinità assoluta di natura compiuta e per sè sussistente. Onde giustamente S. Tommaso insegna che *nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam* (S. I, L, II, ad 4.). Vedi *Dell'Ontologia e del Metodo — Discorso di Terenzio Mamiani.* — Firenze, 1843, pag. 283 e sgg.

inetti allo studio dell'Ontologia; ed ogni qualvolta si danno alle speculazioni ontologiche colla mente offuscata da tal pregiudizio, abbiano ingegno anche sommo, lungi da trarne profitto, s' avvolgono per una via di tenebre e d'errori.

Laonde uno de'segni, che fanno conoscere l'imperfetta divisione delle loro Categorie, si è il vedere, che vi fanno entrare il tempo, lo spazio, il luogo ecc., come fa lo stesso Aristotele, coerente almeno in questo, che pone il tempo e il moto e la materia eterni. Egli è evidente per noi che entità così speciali, alcune delle quali, come lo spazio e il luogo, spettano solamente all'universo materiale, non possono annoverarsi tra le supreme distinzioni dell'essere stesso.

Conviene dunque, che il filosofo si guardi dal cadere in un'Ontologia materiale, la quale invece di raccogliere le qualità e condizioni dell'essere, presa la parola in tutta l'estensione del significato, si limita ed impiccolisce a considerare i soli corpi e le corporee leggi e qualità, ed appresso si dà a credere, che tutti gli enti debbano esser fatti a tal foggia, e sottostare a tali condizioni, e niente possa avvenir di novo, che non abbia il suo esempio in ciò che avviene tra' corpi, di maniera che l'essere e l'operar de' corpi, universalizzato ed astratto, sia appunto l'essere e l' operare di ogni ente.

Ma noi abbiamo già dimostrato, e ci verrà occasione di dimostrarlo ancora, come lo spazio ed il tempo, e le nozioni che ne dipendono, siano tutte particolarissime e proprie della inferior classe degli enti, quali sono gli enti estesi, materiali, e i contingenti; e come però non si possano annoverare tra le nozioni ontologiche, ma appartengano al mondo creato, e quindi sieno puramente nozioni cosmologiche.

CAPITOLO XVII.

Della maniera di distinguere una forma dell' essere dall'altra, e dell' insessione reciproca delle tre forme.

181. Finalmente dobbiamo avvertire, che le tre forme dell'essere, insiedendo reciprocamente l'una nell'altra, si potrebbero

facilmente confondere, da chi non avesse una regola per discernerle. Ora la regola è questa, che « la forma contenente è quella che dà il nome a ciò che contiene, benchè ciò che contiene sia d'un' altra forma ».

Per intendere questa regola conviene, che diciamo qualche cosa dell'insessione reciproca delle tre forme e la dichiareremo prendendo un esempio dall'ente intelligente finito, dal solo ente intelligente che a noi sia noto, cioè dall'uomo stesso, dal quale dobbiamo per via di raziocinio salire alla teoria universale dell'essere (*Psicol.* 741 — 744).

L'uomo conosce se stesso. In questo fatto l'IO entra due volte: poichè l'IO è il conoscente, e l'IO è il conosciuto. L'IO conoscente è l'ente IO nella forma subiettiva; l'IO conosciuto è lo stesso ente IO nella forma obiettiva (1). Ora se si parla dell' IO conoscente se stesso, che è l'ente nella forma subiettiva, egli è ben chiaro che l' IO conosciuto, che è l'ente nella forma obiettiva, inesiste nel primo. L' IO conoscente dunque, quest'ente nella forma subiettiva, abbraccia in sè l'IO conosciuto, quest'ente nella forma obiettiva; e tanto l'abbraccia che, se non l' abbracciasse, non potrebbe essere IO conoscente, ente nella forma subiettiva. Ci sono dunque le due forme l'una nell'altra. Ma quando si parla dell' IO conoscente sè stesso, in qual delle due forme è l'ente? Nella forma subiettiva, perchè è la contenente.

Consideriamo ora l'IO conosciuto, non come contenuto nel conoscente, ma in sè stesso. Che cos'è l'IO conosciuto? L'IO è un subietto che opera, sente, intende, vuole. Pure questo, che per la sua stessa natura, essendo subietto, è ente nella forma subiettiva, è conosciuto; e in quanto è conosciuto, in tanto è obietto del conoscere, e però è ente nella forma obiettiva. Quest'ente dunque nella forma obiettiva contiene se stesso nella forma subiettiva. Ma quest'obietto, che contiene il subietto, sarà egli ente nella forma obiettiva, o nella forma subiettiva? È ente in quella forma che contiene l'altra: perciò è ente nella forma obiettiva, benchè nel suo seno insieda lo stesso ente subiettivo.

(1) Vedremo a suo luogo, che quest'IO non è propriamente *obietto*, ma *obiettivato;* ma questo ci basta per fare intendere ciò che qui vogliamo.

Il medesimo discorso si deve fare dell' ente nella sua forma morale. E benchè l'uomo non sia questa forma, ma di questa forma partecipi, come partecipa dell' oggetto; tuttavia ciò che diciamo basterà a far conoscere l'insessione reciproca delle tre forme.

L'uomo comincia ad essere attualmente morale, quando aderisce colla sua propria attività volontaria all' essere in tutta l'estensione del suo ordine. Da questa adesione nasce in lui un atto novo eccellentissimo: quest'atto deve tenere nel nostro discorso luogo dell'ente nella sua forma morale.

Ora l' IO vede l' essere sia finito sia infinito (iniziale): così l'IO, ente nella forma subiettiva, ha in sè stesso e gli altri enti e l'essere nella forma obiettiva. Ma quest'IO medesimo aderisce colla sua volontà a quest'oggetto, che ha in se stesso, in tutta l'estensione del suo ordine, e così acquista l'atto morale. Quest'atto novo morale è, come dicevamo, l'ente — o se si vuole un'entità — nella forma morale. L'ente dunque nella forma morale è nell'ente nella forma subiettiva, dov'è anco l'ente nella forma obiettiva. Ora quest'ente, che dicesi IO, in quale delle tre forme si trova? Nella forma che contiene le altre in lui contenute. L'IO dunque intelligente e volente ordinatamente è un ente nella subiettiva, quantunque contenga nel suo seno l'ente nella forma obiettiva, e l'ente nella forma morale.

Ora questo subietto IO intelligente e morale si consideri come conosciuto. Come tale è oggetto dell'intelligenza. Ma in quest'oggetto che cosa si trova? Si trova ad un tempo l'IO intelligente e l'IO morale, cioè nell'ente in forma oggettiva si trova contenuto l' ente nella sua forma subiettiva e l' ente medesimo nella sua forma morale.

Prendiamo finalmente a considerare l'*atto*, con cui l' IO subietto aderisce volontariamente a tutto il suo obietto. Quest'atto, che è l'unione perfetta dell'ente nella forma subiettiva coll'ente nella forma obiettiva, è l'ente — o entità — nella forma morale. Ma nel combaciamento dell'ente nella forma subiettiva e dell'ente nella forma obiettiva ci sono necessariamente queste due forme che si combaciano, e ogni cosa che sia nell'una aderisce a ogni cosa che sia nell'altra. Nell' ente dunque nella forma morale sono contenute l'altre due forme, cioè nell'ente nella forma morale c' è

l'ente nella forma subiettiva e l'ente nella forma obiettiva. E però quest'entità attuale d'intima unione e adesione a qual forma appartiene? Ancora, secondo la regola da noi data, appartiene alla forma contenente e non alle forme contenute: e così dovremo conchiudere che qui abbiamo l'ente nella *forma morale*.

È dunque importantissimo d'aver presente questa proprietà delle tre forme d'insiedere l'una nell'altra per non confonderle, e distinguere con accuratezza quale sia la contenente quali le contenute, perchè quella costituisce l'ente sotto la sua forma. Di che si deduce, che le forme dell'essere hanno tutte e tre questa qualità di essere *contenenti massimi* dell'essere stesso, e in quanto non sono tali, non sono forme dell'essere.

CAPITOLO XVIII.

Della dottrina del contenente e del contenuto in universale.

182. Da questa considerazione si vede, come nella speculazione intorno all'essere si presenta sempre al pensiero qualche cosa di *contenente* e qualche cosa di *contenuto*.

Platone e tutti gli antichi hanno parlato di queste due relazioni intrinseche all'essere, specialmente all'occasione di parlare della materia, e della forma che la contiene; ma non le hanno mai spiegate. La dottrina delle tre forme le spiega.

Oltracciò l'insidenza reciproca delle tre forme è il *principio* d'ogni contenibilità e d'ogni contenenza, perchè ogni qual volta queste in modi diversi si presentano al pensiero, si riducono sempre, in fine del conto, alla natura delle tre forme, alle quali è essenziale di essere contenenti l'essere, e contenenti se stesse reciprocamente. Faremo di questa dottrina fecondissima frequenti applicazioni in progresso.

Un altro vantaggio parziale essa presta alla scienza, ed è quello di distruggere il pregiudizio de' sensisti e de' materialisti, che un'entità non possa inesistere nell'altra. La confutazione da noi arrecata di questo volgare e pernicioso pregiudizio (*Rinnov.* III, XLVII *Dial. in fin.*) riceve colla dottrina delle tre forme il suo fondamento ontologico e la perfezione.

183. Dobbiamo dunque definire accuratamente queste due nozioni. Che cosa vuol dire entità contenente? Che cosa vuol dire entità contenuta? prese queste nozioni in universale.

Contenente esprime un' abitudine attiva; *contenuto* esprime un'abitudine passiva. Ora l'attivo ha una priorità di concetto al passivo, e però la *prima nota* de' contenenti è quella di essere logicamente antecedenti ai contenuti.

Se dunque il concetto di contenente è anteriore, consegue che non si possa conoscere l'entità contenuta, come contenuta, senza aver prima conosciuto l' entità *contenente*. L' entità contenente dunque è quella che fa conoscere la contenuta: quest'è la *seconda nota* delle entità contenenti.

Se l'entità contenente è tale, che logicamente precede la contenuta, seguita che la contenente deva esser determinata prima della contenuta. Infatti si può conoscere un'*entità*, che sia contenente, senza sapere ancora determinatamente, che cosa ella contenga, bastando che questo si sappia con certa indeterminazione. E quest'è la *terza nota*, che distingue il contenente dal contenuto. Da questo poi, che l'entità contenente può conoscersi determinatamente, e tuttavia il contenuto può rimanere indeterminato, consegue che pel contenente si può conoscere il contenuto *virtualmente*. All'incontro l'entità contenente non si può conoscere virtualmente nella contenuta, perchè in tal caso la contenuta la conterrebbe, e così sarebbe contenente e cesserebbe in questo rispetto d'essere entità contenuta.

Ogniqualvolta dunque si concepiscono dalla mente due entità congiunte insieme, delle quali l'una sia 1° logicamente precedente all'altra, 2° necessaria al conoscimento dell'altra, e 3° tale che può essere determinata, senza che sia determinata l' altra, nel qual caso si conosce virtualmente per la cognizione della prima, la prima di queste due entità dicesi *entità contenente*, e la seconda *entità contenuta*. Quindi:

184. 1.° Ciò che in un ente reale costituisce il *subietto* è contenente di tutto il resto, che si concepisce nell'ente, perchè la prima cosa, che si conosce in un ente reale, è il subietto o ciò che si considera come subietto, e per la cognizione di questo si passa poi a conoscere virtualmente od attualmente tutto il resto, che si possa pensare in quel dato ente.

A questa contenenza subiettiva si riduce, come vedremo nei libri seguenti, la contenenza della *base* dell'ente, che contiene le appendici; la contenenza della potenza, che contiene gli atti; la contenenza dell'atto primo, che contiene gli atti ulteriori; la contenenza dell'ente principio, che contiene gli enti termini, ecc.

185. 2° Tutto ciò che si conosce in un oggetto della mente, l'essere in sè, con tutte le sue determinazioni, è contenuto nell'oggetto, e però l'*oggetto* è contenente, perchè l'oggetto essendo il mezzo del conoscere tutte quelle entità, egli è logicamente anteriore a queste in quanto son conosciute, e per lui si conoscono o attualmente o anche solo virtualmente. — Si opporrà a questo, che nell'intuito si vede l'essere in sè, ma non l'oggetto, e che solo mediante la riflessione si rileva, che l'essere in sè è conosciuto come oggetto della mente, onde pare che l'*essere in sè*, che è il contenuto, sia anteriore di concetto all'*oggetto*. Ma si risponde, che nell'intuito l'essere in sè non si conosce come *contenuto*, ma puramente in sè. Quando poi sopravviene la riflessione, allora si conosce come contenuto, perchè si avverte che è conosciuto, e però che è necessariamente oggetto.

E però noi dicevamo, che le entità si dicono *contenenti* e *contenute*, quando si presentano alla mente insieme congiunte, e non quando si considerano singolarmente, l'una separata dall'altra. Si può anche rispondere, che l'essere in sè nell'intuito si conosce indiviso coll'oggetto stesso, ma che l'oggetto ossia l'oggettività non è ancora astratta, il che fa la riflessione. In altre parole, nell'intuito l'essere è in sè, ma assolutamente oggetto: ma, poichè la condizione d'oggetto è doppia, l'una *assoluta*, e come tale è condizione dell'essere, l'altra *relativa* alla mente umana; questa seconda è quella che discopre la riflessione, la prima essendo costitutiva di quell'essere stesso in sè che appare all'intuito umano.

A questa contenenza dell'*oggetto* appartiene la contenenza assoluta dell'essere, o attuale o virtuale; quella delle idee più estese, di cui le meno estese sono un contenuto attuale o virtuale; la contenenza de' principî, che contengono o attualmente o virtualmente le conseguenze, ecc.

186. 3° Il *nesso morale* tra il subietto compito e l'oggetto è

contenente, perchè è di essenza di questo nesso di rendere concorde *tutto* il *subietto* con *tutto* l' *obietto* e non una sola parte con una parte. Ora il nesso tra più cose è un concetto anteriore alle cose connesse, in quanto sono connesse, come causa della loro connessione, ed è pel nesso che esse s'intendono o attualmente o virtualmente connesse. Onde il *nesso* ha natura di *contenente*, e le cose connesse, in quanto connesse, hanno condizione di contenute.

A questa terza categoria di contenenza si riducono tutte le contenenze che si ravvisano in un nesso qualunque, che tiene unite più cose; e qui chiaramente s'avvera la forza etimologica della parola *contenere*, che è quella di *tenere insieme*.

Laonde a questa contenenza spetta pure la contenenza materiale d'un vaso qualunque che tiene insieme le cose o liquide o solide, che sono poste dentro di lui.

187. Ora se si considerano queste tre maniere di contenenza si vedrà facilmente, che sono reciproche; poichè si concepisce che il subietto compiuto contenga anche l'oggetto con tutto il suo contenuto, e il nesso morale col suo contenuto; e del pari si concepisce, che l'oggetto compiuto può contenere il subietto con tutto il suo contenuto, e il nesso morale col suo contenuto; e si concepisce ancora, che il nesso morale tenga insieme e così contenga tutto il subietto e tutto l'obietto co' loro contenuti. E questa è appunto la reciproca contenenza delle tre forme dell'essere, onde dicevamo, che l'Essere in ciascuna delle sue tre forme è un *contenente massimo*, che ogni cosa contiene.

CAPITOLO XIX.

Della ragione per la quale la trinità delle forme supreme non toglie l'unità dell'essere.

188. Il più importante corollario che deriva da quest' insidenza reciproca delle tre forme, si è la conciliazione dell' antinomìa fra il tre e l'uno che si trova nell' essere.

Perocchè se ciascuna delle tre forme non contenesse reciprocamente le altre due, esse non si potrebbero concepire se non

come tre enti. Ma essendo l'une nell'altra reciprocamente inesistenti, si vedono inseparabili, e tutte e tre sempre costituenti il medesimo essere e il medesimo ente.

L'insidenza dunque reciproca delle tre forme è la ragione, per la quale la trinità delle forme non pregiudica punto alla perfetta unità dell'essere, il quale nella sua assoluta perfezione è sempre, nè più nè meno, le tre forme quasi direi organate in un trino ordine.

189. Innumerevoli altri e importantissimi corollari derivano dalla stessa dottrina, come, a ragion d'esempio, quello dell'ugual dignità e pienezza delle tre forme, i quali saranno da noi dedotti, quando l' esigerà la connessione del nostro ragionamento.

CAPITOLO XX.

Rannodamento del libro presente co' susseguenti: la Trinità sta nel fondo della Teosofia, come misterioso fondamento.

Articolo I.

Nesso co' libri che seguono.

190. Abbiamo dunque trovato le supreme varietà dell'essere, le Categorie; abbiamo dimostrato, che non si possono ridurre a minor numero di queste tre: subiettività, obiettività, santità; o per dirlo altramente: realità, idealità e moralità.

Abbiamo dimostrato che queste sono le tre supreme forme dell'essere e che non si possono ridurre ad un numero minore.

Abbiamo del pari dimostrato, che sarebbe assurdo il concepire un'entità che non trovasse il suo luogo in una di quelle tre varietà universalissime come nella propria classe, e che fuori di quelle altro non si può pensare che l'essere astratto come loro iniziamento; e nulla fuori di questo. E così crediamo d'aver sodisfatto al problema delle Categorie; e d'aver trovato il *principio ordinatore* dell'essere in tutta la sua estensione. Così la moltiplicità delle entità, che come un caos indistinto s'affaccia

alla mente dell'uomo che comincia a speculare sulla natura dell'essere, già comincia a ricevere distinzione e luce. Ma noi dobbiamo continuare questo lavoro ordinativo nel libro seguente, nel quale tratteremo dell'*essere uno* in relazione alle Categorie, e incomincieremo ad illustrare la relazione e la concordia, che tiene la moltiplicità coll'unità dell'essere: lavoro che continueremo ne' susseguenti.

Articolo II.

Le tre forme dell'essere non sono la divina Trinità, ma qualche cosa che ad essa analogicamente si riferisce.

191. Prima però d'entrare in questo gran campo, di due cose dobbiamo avvertire i lettori.

La prima si è, che il mistero dell'augustissima Trinità, che rivelato da Dio agli uomini noi cristiani professiamo di credere sulla parola di Dio rivelante, è cosa infinitamente diversa dalle nostre tre forme dell'essere, benchè in queste risplenda una certa analogia con quell'altissimo dogma.

La seconda, che quantunque il mistero della Triade non si sarebbe giammai rinvenuto dall'umana intelligenza, se lo stesso Dio non l'avesse rivelato agli uomini positivamente, tuttavia, dopo che fu rivelato, esso rimane bensì incomprensibile nella sua propria natura (e Dio stesso è incomprensibile e, come meglio dimostreremo nella Teologia, tale, di cui non si può avere da noi per natura che una cognizione iniziale e negativa), ma nondimeno non solo si può dimostrare col raziocinio l'esistenza di Dio, ma ben anche si può conoscere quella d'una Trinità in Dio in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette, e dimostrativamente con ragioni negative e indirette; e che, mediante queste prove puramente speculative della esistenza d'un' augustissima Triade, questa misteriosa dottrina rientra nel campo della Filosofia, intendendo noi sotto questa voce tutto ciò che per filo di raziocinio ci conduce all' invenzione e al conoscimento delle ultime ragioni delle cose.

192. Ora, che la dottrina delle tre forme dell'essere sia cosa

infinitamente diversa da quella divina Trinità, assai facilmente si può conoscere, quando si considera, che in questa si professa l'esistenza in Dio di tre persone *perfette*, *assolute*, *intere* (1). Ma le nostre tre forme non sono tali. E per convincersene basta considerare la *forma oggettiva*, la quale non presentando nessuna *subiettività* in se vivente, non può essere ancora una persona, ma è unicamente l'essere impersonale in quanto dimora semplicemente come *oggetto* davanti alla nostra mente.

In secondo luogo, l'*essere* privo delle forme si distingue da noi dalle forme stesse. Ora questo non avviene nella divina Trinità, nella quale l'essere divino sussiste in ciascuna delle divine persone indistinto dal suo termine personale. Vero è che per astrazione noi dividiamo col pensiero la natura divina dalle persone; ma se questa astrazione rimanesse in noi, senza che fosse emendata con un altro pensiero sopravvegnente, non si potrebbe dire che conosceremmo in tal caso quel gran dogma, esigendosi alla retta cognizione di esso, che noi sappiamo altresì, non trovarsi alcuna differenza reale tra la natura divina e le persone.

In terzo luogo, la prima forma è bensì subiettiva, anzi è la forma della subiettività stessa, ma perciò appunto non è un subietto per sè determinato, ma è una forma universale, sotto alla quale si classificano tutti i subietti determinati, increati o creati. E lo stesso si può dire delle altre due. Le tre forme dunque non costituiscono le tre persone divine, ma tre concetti appartenenti alla dottrina universale dell'essere, che è l'Ontoogia, tre forme universali, e come dice S. Tommaso, *universalia non subsistunt per se, sed solum in singularibus* (2). Le dette tre forme dunque non possono essere le tre divine persone.

(1) S. Athanas. „*In hoc dictum : Omnia mihi tradita sunt a Patre*" etc.
(2) C. G. III, 75, 9.

Articolo III.

La dottrina della divina Trinità può e deve essere ricevuta nella Filosofia.

193. Potrei dimostrare molto più ampiamente lo stesso vero: ma le differenze indicate sono sufficienti ad intendere, che la dottrina ontologica delle tre forme dell'essere non si può confondere con quella infinitamente più augusta e sublime di Dio uno e trino.

Ma, come dicevo, ora che ci è stato annunciato da Dio stesso questo gran vero dell'unità della natura divina sussistente in tre persone, non è impossibile rinvenirne una prova di raziocinio. Questo è quello che dovremo discutere nella Teologia. Ma per quell' incatenamento e sintesismo, che hanno tra sè tutte le ricerche teosofiche, onde si volgono in circolo, non punto vizioso, ma perfettissimo, noi non potremmo inoltrarci in queste con passo libero, e pervenire a una scienza, quant' è dato all' uomo, compiuta, se non ricorressimo sovente all' essere assoluto sussistente in tre persone, come già si vedrà nel libro seguente, che tratta dell' *essere uno*. È dunque indispensabile, che fin d'adesso giustifichiamo questo nostro sdruscire, colle nostre ricerche intorno all'essere, nella sfera teologica, ed anzi toccarne le cime. Il che ad alcuni potrebbe parere contrario al metodo filosofico, al quale è prescritto camminar sempre per una via di raziocinio, senza che nulla possa in questa sfera l'autorità, se non fosse per accidente, cioè per confermare con essa e rendere più persuasiva la rettitudine dello stesso raziocinio, vedendolo formato egualmente da più menti, o da più menti confermatone il risultato.

Ora non è punto introdurre nella scienza filosofica l'autorità della rivelazione, quando non ci serviamo del peso di questa per dimostrare le proposizioni che dimostriamo. Dondechesia noi prendiamo queste proposizioni, la scienza non risale alla storia della loro origine, cioè del modo come ci sono apparite alla mente, che s'ella entrasse in questa investigazione non sarebbe più scienza ma storia. La scienza razionale d'altro non si cura, se non

di comporsi e tessersi tutta di proposizioni dimostrate col raziocinio. Qualora dunque arrecar si possano dell'esistenza d'una trinità in Dio prove razionali, quest' esistenza diventa una proposizione scientifica come le altre, quantunque la scienza deva storicamente questo suo aumento e questa sua perfezione a un fonte da sè diverso, come nel nostro caso a Dio rivelante sè stesso agli uomini come autorevol maestro.

194. Ora la dimostrazione che noi daremo della proposizione che, « Dio sussiste in una Trinità di persone » sarà questa — e qui non possiamo che accennarla: — « qualora si negasse quella trinità, ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente, e la dottrina dell' essere portata a' suoi ultimi risultati diverrebbe un caos di contraddizioni manifestissime ». Questa prova verrà illuminata gradatamente da tutta la teoria dell'essere, che andremo svolgendo, e nella Teologia riceverà la sua compiuta forma. Ivi non avremo che a ricapitolare quello che sarà stato detto avanti, e dimostrare che non rimane uscita alcuna: o conviene ammettere la divina Triade, o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione incompleta non solo ma pugnante d'ogni parte seco medesima, e dagli assurdi inevitabili straziata e del tutto annullata.

Questa è certamente una dimostrazione indiretta, come indirette sono le dimostrazioni che i matematici conducono dall'assurdo, e non sono meno efficaci per questo (*Logic.* 526*): è una dimostrazione deontologica, perchè dimostra, non che la cosa sia così, ma che deva esser così; e questo modo pure, se è in regola, dà una certezza irrefragabile.

Articolo IV.

Postulati necessari alle ricerche filosofiche de' libri seguenti.

195. Sarebbe dunque impossibile inoltrarci nelle ricerche, che ci restano a fare intorno alla natura dell'essere, e molto più condurre la detta dottrina a quella perfezione di cui ella è suscettiva (limitata solo dal limite delle nostre facoltà indivi-

duali), se non assumessimo per conceduti due postulati, che dalle stesse dottrine, che con essi si rinvengono, ricevono poi compiuta dimostrazione; e questi due postulati sono:

1° Che l'Essere assoluto, il quale dicesi Dio, sussista;

2° Che l'Essere assoluto sussista identico in tre persone distinte, ciascuna assoluta ed infinita.

196. I quali postulati, dicevamo, riceveranno dimostrazione dall'evidenza delle stesse dottrine che, dati quelli, si deducono: stantechè apparirà, che altre non ce ne potrebbero essere, a quelle contrarie, immuni da intrinseca lotta e contraddizione.

E per verità le stesse forme dell'essere per un raziocinio analogico conducono il pensiero a quelle stesse proposizioni che noi a principio ci contentiamo di chiamare « postulati » necessari alla scienza, che vogliam trattare. Perocchè l'essere nelle tre forme è identico. Se dunque quest'essere si concepisca infinito e assoluto, ci dà il concetto di Dio uno: e ben si può dimostrare, che ove non ci fosse quest'essere assoluto e infinito sussistente e intelligente, nè pure ci potrebbe avere l'*essere universale*, che è la verità che collustra le umane menti: la quale è quella dimostrazione della divina esistenza che noi già esponemmo nell'Ideologia (1457-1460, 1033 *n.*) Onde questa prima proposizione, che noi chiamiamo « postulato », rispetto all'Ontologia, è ad un tempo così dimostrata che non ci può essere punto negata, specialmente se si avverte che l' Ideologia nostra non si deve dividere dall'Ontologia, e la si considera come una parte della medesima scienza, la Filosofia.

Le tre forme poi dell'essere, ove si trasportino nell'Essere assoluto, non si possono più concepire in altro modo, che come persone sussistenti e viventi. Essendo dunque quelle tre forme inconfusibili, perchè hanno una cotal relazione d'opposizione tra loro, e non potendo cadere nell'essere assoluto nessuna divisione reale, non c'è altra via d'intendere, come l'essere sussista in quelle tre forme, se non supponendo che egli sussista tutto intero in ciascuna. Ma se sussiste tutto intero in ciascuna, egli deve sussistere in ciascuna come vivente, come intelligente, come atto primo e puro, il che è quanto dire con que' caratteri appunto che sono i distintivi essenziali della personalità. Ed ecco già una forma della dimostrazione deonto-

logica, la quale da sè stessa ci si manifesta. Anche al Filosofo dunque, se a quest'altezza voglia elevarsi, convengono quelle nobilissime e verissime parole, che diceva Gregorio della Triade augustissima: « Mi sforzo di comprendere l'unità, e già i raggi « ternari risplendono intorno a me: tento di distinguerli, e già « mi hanno ricacciato nell'unità » (1).

Questo sublime mistero dunque è il profondo e immobile fondamento, su cui si possa innalzare l'edificio non solo della dottrina soprannaturale, ma anche della Teosofia razionale, ond'è veramente *τῆς Κριστιανῶν ἔφορε Θεοσοφίας*, come fu chiamato da un padre della Chiesa (2). Dal che, essendo dimostrato, se ne avrà questa conseguenza importante, che alla divina rivelazione la stessa Filosofia dovrà la sua perfezione, l'inconcussa sua base, e il suo inarrivabile fastigio.

(1) *Οὐ φθάνω τὸ ἓν νοῆσαι, καὶ τοῖς τρίσι περιλάμπομαι, οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν καὶ εις τὸ ἓν ἀναφέρομαι.* — Ap. Henric. Steph. in *Φθάνω*.

(2) Dall'autore dell'Opera *περὶ μυστικῆς Θεολογίας*, c. I.

LIBRO II.

L'ESSERE UNO

PROEMIO

197. L'essere, concepito come l'atto dell'esistenza, è semplice ed uno. Laonde, se lo speculatore si fermasse a questo concetto, non potrebbe dare movimento al suo pensiero, e tutta la scienza finirebbe in una parola, nella parola: *essere*. Il movimento dunque del pensiero, e quella copia di dottrina che ne deriva, abbisogna d'una moltiplicità. E questa si trova nell'essere, quando non lo si arresta col pensier nostro al principio della sua attività, ma lo si lascia andare fino al termine. L'essere uno adunque non è l'oggetto d'una scienza, se non quando si considera in relazione alla moltiplicità. L'Ontologia dunque non può trattare dell'essere uno se non in questa relazione.

198. Ma come colui che s'accosta a filosofare trova la moltiplicità? — Questa è quella che gli è data dallo sviluppo naturale dell'uomo; una farraggine di variati sentimenti e di concetti, di cui ciascun uomo adulto è provveduto, e che gli si fa avanti dal primo momento, nel quale si dà allo speculare, e colla propria moltitudine l'opprime, e quasi l'atterrisce, o — per trasportar a questo una frase adoperata in un senso molto più sublime da Platone — lo rende stupido, come quelli che sono tocchi dalla torpedine. Poichè l'uomo, che vuole intendere speculativamente, vedendosi d'un tratto davanti tante differenti entità, non sa più che si dire, e si persuade di non intender nulla. Alla mente speculativa non par d'intendere, se non intende la *ragione* delle cose, e della moltitudine delle cose individue non intende da

principio ragione alcuna: questa dunque è per essa un arcano e come un tenebroso caos. Quando poi rinviene dal suo stupore e si fa cuore a tentare di scoprire quella ragione, che le serva di luce, che cosa vuole allora, che cosa si propone con cotesto tentativo? Non altro che di risalire dalla moltitudine all'unità, che la contenga e le dia ordine, dimostrandolo consentaneo alla natura dell'essere, come fu mostrato nel libro del problema dell'Ontologia (36-52).

Così il bisogno ed il desiderio della scienza non consente all'uomo d'acquetarsi all'essere uno, ma da questo è spinto verso la moltiplicità: e lo stesso bisogno o desiderio è quello, che dalla moltiplicità lo respinge e lo fa risalire all'essere uno, nel quale vede già contenersi quella moltiplicità.

Questo dimostra, che nè l'uno preso in separato da'molti, nè i molti presi in separato dall'uno sono sufficienti a soddisfare a quel doppio bisogno dell'umana mente, od a costituire qualche scienza. All'incontro, quando la mente speculativa può dall'uno, senza alcun salto, discendere ai molti, trovando nell'uno stesso la ragione e la causa di questo passaggio; e quando del pari le è dato d'ascendere dai molti fino all'uno, che li contiene e li spiega; allora ella s'acquieta soddisfatta, e crede sapere. In questo doppio movimento dunque, o se così meglio piace chiamarlo, in questa doppia azione del pensiero, che va incessantemente da'molti all'uno, e dall'uno ai molti, senza arbitrio, ma per una continua necessità di ragione, consiste la vita intellettiva dello speculatore: la scienza poi consiste nel vedere i molti nell'uno, e l'uno ne'molti senza contraddizione nè confusione, nè distruzione de'due termini.

199. In questo sta il *sintesismo scientifico* (*Psicol.* 34-44, 1337-1339); al quale deve rispondere di necessità un *sintesismo ontologico*. Poichè, ammesso il *principio di cognizione*, che è il più evidente di tutti (*Ideol.* 559-574; *Psicol.* 1294-1302), cioè ammesso, che l'essere sia l'oggetto del pensiero; come e perchè la mente non s'acquieta nell'uno? Come e perchè la mente non s'acquieta nei molti? Ogni potenza, quando è pervenuta ad unirsi pienamente col suo oggetto, trova la sua quiete e piena soddisfazione, non rimanendole altra attività da spiegare (*Ideol.* 515). Se dunque la mente, che ha per suo oggetto l'essere, non s'acqueta nell'uno,

convien dire, che l'essere, in quant'è uno, non è a pieno l'essere; e se non s'aqueta ne' molti senza unità, convien dire, che i molti senza unità non sono a pieno l'essere. Ma se s'acqueta nell'uno — molti, tostochè ella conosca che in quest'antimonia non giace alcuna contraddizione, conviene conchiudere, che l'essere sia uno — molti; cioè che sia essenziale all'essere tanto l'unità, quanto la moltiplicità, coesistenti in esso senza discordia. L'uno dunque e i molti formano nell'essere un *sintesismo ontologico,* sono entrambi condizioni necessarie all'essere, oggetto d'ogni intelligenza.

E questo riceve un'irrecusabile conferma dal libro precedente nel quale abbiamo fatto ricerca delle Categorie. Poichè movendo noi dalla moltitudine delle entità, che come una nebulosa s'affaccia al primo sguardo dello speculatore, e affaticandoci per ridurle al minor numero possibile; infine siamo pervenuti a conoscere che non si possono raccogliere in un numero di classi più piccolo di quello di tre, aventi per loro fondamento i tre concetti dell' obbiettività, della subiettività, e della santità. Ma esaminando poi i contenuti di questi tre concetti abbiamo conosciuto, che essi costituiscono tre forme primitive dell' essere e non tre parti di essere. Perocchè in ciascuna di esse tutto l'essere intero si può contenere, ma in modo che l' essere non può dimorare intero in una di quelle forme, senza che il pensiero sia obbligato a pensare, ch'egli dimori pure intero nelle altre due. E così abbiamo rinvenuto il primo ed essenziale *sintesismo dell'essere.*

200. Mediante poi questa riduzione della sterminata moltiplicità alle tre forme, si è scoperto da sè un primo principio di conciliazione tra l'unità e la moltiplicità dell'essere. Poichè qualunque altra divisione dell'essere, o classificazione de' molti, avrebbe distrutta irreparabilmente l'unità, scindendo l'essere in più parti. Ma nelle tre forme l'essere mantiene la sua unità ed integrità, poichè in ciascuna di esse dimora tutto: e nello stesso tempo è moltiplice nelle forme. Una tale moltiplicità dunque, che riguarda le sole forme, non toglie la sua unità essenziale, e l' unità essenziale dell'essere non toglie la trinità delle sue forme, in ciascuna delle quali uno e identico sussiste. Così andando noi in cerca delle ultime classi delle entità, abbiamo trovato meglio che delle semplici classi, essendoci abbattuti alle forme, i cui

concetti ci danno poi un fondamento inconcusso alle ultime classi medesime (1).

Così il problema dell' Ontologia ricevette già una sua prima soluzione, poichè è trovata la via di spiegare l'antinomìa dell'uno e de' molti; mostrando che non involge contraddizione: il quale è uno degli aspetti, in cui noi abbiamo posto quel problema (.55-66*).

201. Ma questa soluzione, come ancor troppo generale, non può assolvere tutta la Teoria dell'essere. Essa però ci dà il bandolo per uscire dal labirinto. Sta a noi ora ad usarne. E per farne l'uso che ci bisogna, dobbiamo ricercare tutte le altre moltiplicità inferiori che nell'essere si riscontrano, e ricondurle tutte sì all'unicità dell'essere, e sì alla trinità delle forme: il che è quanto dire dobbiamo aprire il seno profondo dell'essere e diligentemente riguardare tutto ciò che nei suoi più riposti visceri si nasconde, per quanto è dato all' inferme nostre pupille: questo solo potendoci dare quella notizia e teoria, che noi cerchiamo, dell' intima costituzione e primordiale ordine dell' essere stesso.

Ora posciachè abbiamo distinto l'*essere* e le sue *forme*, dobbiamo prima anatomizzare l'essere e poscia le forme. Poichè tentando e spiando l'uno e l'altre, noi troveremo una moltiplicità, che all'essere si riduce, considerato in quell'astrazione che il divide per virtù del pensiero nostro dalle forme; e un'altra moltiplicità che dalle forme immediatamente dipende e a ciascuna di queste è subordinata. Ne quì rechi incaglio al pensiero del lettore, che ci accompagna in queste speculazioni, l'obiezione che, se l'essere, astrazione fatta dalle forme, ha una sua propria moltiplicità, questa moltiplicità sia anteriore alle forme, e però queste non siano le ultime varietà dell'essere, perocchè svanirà da sè l'obiezione sulla stessa via che percorreremo speculando.

202. La moltiplicità dunque, che esce immediatamente dalla natura dell'essere, e la moltiplicità, che esce dalla natura delle forme, saranno da noi poste in esame, e ridotte a teoria in due libri distinti: il primo de' quali, che è il presente, abbiamo intitolato: *L'essere uno*, perchè in questo si considera e si riduce

(1) Abbiamo già distinte le ultime *classi delle entità* e le ultime *classi degli enti*: quelle sono tre, queste due, l'ente infinito e l'ente finito.

a unità la prima delle dette moltiplicità: al seguente abbiamo posto per titolo: *L'essere trino*, perchè parla di quella moltiplicità che dalle forme discende e ad esse si richiama e si unifica nell'*unico ordine*, nel quale esse sono reciprocamente avvincolate.

Avvertiremo soltanto i lettori, che proponendoci di trattare dell'essere uno, non possiamo già parlando prescindere al tutto dalle sue forme; e parlando delle tre forme non potremo parlarlarne prescindendo interamente dall' essere uno; il che sarebbe impossibile per l'accennato sintesismo tra l'essere e le forme, il quale fa che tutta l'Ontologia si volga in quel circolo logico, di cui abbiamo parlato nella prefazione. Considereremo dunque in questo libro l'*essere uno* non senza riferirlo alle sue forme; nel seguente poi tratteremo delle forme non senza riferirle e riscontrarle coll'essere uno.

SEZIONE I.

Del linguaggio ontologico

CAPITOLO I.

Della necessità di distinguere accuratamente il significato di alcuni vocaboli che s'adoperano nell'Ontologia.

203. Chi osserva attentamente i ragionamenti de'più solenni Ontologi scorge, che sono impacciati nel linguaggio che adoperano, e sarebbe inclinato a credere che dall'imperfezione e dalla povertà del linguaggio provenisse l'imperfezione, la povertà, e spesso anche l'erroneità della dottrina. Ed è certo, che quando uscirono dal volgo i primi a speculare, essi non avevano altra lingua che la volgare e la comune. E come la lingua non è solo il mezzo di comunicare altrui i pensieri, ma anche lo strumento del pensare (*Ideol.* 458 *n*; *Psicol.* 521-527), s'accostavano alle speculazioni ontologiche mal armati, cioè d'una lingua che non era fatta per la speculazione. Di che non avvedendosi a principio (poichè l'uno crede naturalmente di poter esprimere colla lingua nativa tutto ciò che pensa, se l'esperienza nol fa accorto del contrario), si sforzarono invano di formolare delle chiare sentenze, e il loro pensiero ontologico rimase impacciato nelle parole. Per liberarsene era necessario, che il pensiero, lasciata la solita compagnia della lingua, se n'andasse avanti da sè quanto poteva e poi di mano in mano si vestisse d'una nova lingua proporzionata alla sua grandezza; non dico d'una lingua nova del tutto, chè sarebbe stato impossibile e disutile: ma dove gli mancava quella, che la società gli porgeva. Al che nondimeno il pensiero non potea risolversi, se non dopo molti tentativi ed esperienze riuscitegli male colla lingua comune; e vediamo nel fatto, che i filosofi più maturi, quali furono Platone ed Aristotele, cominicia-

rono a farlo, e gradatamente si continuò a fare con più o meno di felicità fino a noi. Su questa via anche noi ci trovammo necessitati di camminare introducendo qualche novo vocabolo — meno però che ci fosse possibile — obbedendo alla sola necessità di fare intendere il pensar nostro e d'evitare gli equivoci (*Logic.* 372).

A evitare i quali — se alcuna volta è mestieri chiedere licenza agli orecchi del pubblico d'introdurre qualche nova ed insolita parola — giova per lo più anche solamente ricorrere ad accuratissime definizioni, colle quali si stabilisca e si dichiari il significato preciso di certe parole comuni, senza bisogno d'abbandonare la proprietà della favella, anzi ad essa strettamente attenendosi; e quando questo significato fosse o paresse moltiplice, si faccia intendere in quale de' diversi significati s'adoperi ogni parola ne' varî luoghi, ne' quali essa ricorre. Ciò non ostante non ogni scienza esige nella stessa misura questo sottilissimo lavoro della distinzione de' significati, e noi abbiamo procurato di farlo nell'Ideologia e nelle altre scienze solo quanto ci bisognava e non più, chè avrebbe gravato inutilmente il lettore. Ma l'Ontologia è tale scienza, che richiede assolutamente una diligenza e una sottigliezza molto maggiore nel distinguere e notare le differenze de' significati d'alcune solenni parole, che contengono lo stesso oggetto di questa scienza.

CAPITOLO II.

Delle cause dialettiche della moltiplicità de' significati del vocabolo essere, *e d'altri che all'essere si riferiscono.*

204. La ragione, per la quale l'Ontologia non può far a meno di così sottili distinzioni, si è che, trattando essa dell'essere in tutta la sua possibilità, comprende nel suo àmbito anche tutti i diversi aspetti, ne' quali l'essere si presenta alla mente umana. Quando il discorso non cade sull'essere sotto questi diversi aspetti, ma puramente sull'essere, qualunque sia l'aspetto da cui si considera, non c'è bisogno di distinguerli, ma questi non si possono trascurare ogni qual volta diventano l'argomento stesso del ragionare (*Logic.* 394).

Egli è chiaro che i vocaboli, essendo de' meri segni, non hanno per sè la virtù d'essere applicati alle entità, che si vogliono per essi significare, in maniere diverse secondo le diverse nature delle entità stesse, ma qualunque natura abbiano, sono significate tutte allo stesso modo, cioè coll'imposizione d'un suono che dicesi vocabolo o nome. Sieno dunque le entità reali, od ideali, o mentali, o di qualunque altra natura, se ce n'ha delle altre, tutte egualmente sono significate da suoni. Questo fa sì che ne' vocaboli co' quali si ragiona, la *moltiplicità* nell'essere è rappresentata, senza che appariscano le diverse origini della medesima, dalle quali dipendono le diverse nature delle entità stesse. Conviene dunque che il filosofo, definendo accuratissimamente il valore de' vocaboli, si spieghi in modo che si conosca queste nature diverse delle entità che significano, per non esporsi al pericolo di scambiare le entità d'una natura colle entità d'un'altra natura.

205. Sino dal principio dunque avvertiamo, che, sebbene l'essere stesso sia semplicissimo, tuttavia esso si moltiplica davanti alla mente non solo per le diverse sue forme categoriche, di cui abbiamo parlato nel libro precedente, ma anche prescindendo da queste:

1° Pei diversi modi del nostro concepire;

2° Pei diversi modi, ne'quali egli stesso si presenta nella nostra mente; e

3° Pel diverso numero delle riflessioni, che noi facciamo sopra di lui (*Logic.* 350,402).

206. Le diversità che presenta l'essere a cagione de' *diversi modi co' quali noi lo concepiamo* e lo riguardiamo, eleggendo di riguardarlo piuttosto sotto un aspetto che sotto un altro, si riducono a tre classi.

1° Quelle diversità, che procedono dalla facoltà d'astrarre (pensiero parziale), come quando noi consideriamo *l'essere astratto* preciso da ogni relazione co' suoi termini, o quando ci formiamo il concetto d'*entità*:

2°. Quelle diversità, che nascono dalla facoltà di considerar l'essere in relazione co' suoi termini, onde ci vengono i concetti, come si dirà, *d'essere virtuale*, *d'essere iniziale* e *di ente*:

3°. Quelle diversità, che nascono dalle due prime cause in-

sieme unite, come quando noi ci formiamo il concetto di *essenza*, che suppone da una parte l'astrazione, e dall'altra la relazione con un *subietto* o termine, come vedremo.

207. Le diversità che presenta l'essere a *cagione del diverso modo com' egli si presenta* alla nostra mente, si riducono a due, cioè all' *implicito* e all' *esplicito* (*Logic.* 348). Ma se si considera le cause di queste diversità, si trovano facilmente da notare le tre seguenti:

1.° O la *natura dell' essere stesso*, a cui si riducono le tre forme, in cui egli è, che più o meno esplicitamente, o implicitamente, si manifestano;

2.° O la *moltiplicità delle facoltà nostre* — che è una prima loro limitazione — come allora che concepiamo l' essere come atto visibile, mediante l'*intuito* (nome), e lo concepiamo come atto che si fa, mediante il *giudizio* (verbo);

3.° O la *limitazione di ciascuna delle primitive facoltà*, come intuendo l'essere virtuale, e l'essere ideale, invece dell'essere oggettivo assoluto.

208. La diversità de' concetti, che presenta l'essere a cagione delle varie riflessioni, parrebbe ridursi alla diversità proveniente *dai modi di concepire*, tra' quali lo spirito umano sceglie di riguardarlo; ma ci parve di distinguere questa causa di diversità di concetti, perchè i diversi ordini di riflessioni non sono propriamente un diverso modo di concepire, e non è intieramente libera in noi la riflessione, colla quale riguardiamo un oggetto, ma siamo obbligati a riguardarlo colla riflessione prossima alla precedente, e non con alcun'altra. Vero è che qualche nova relazione s'aggiunge sempre in qualunque nova riflessione; ma se questo è conseguente alla riflessione, non è ciò che costituisce la riflessione medesima (*Logic.* 349).

209. Tutte queste diverse maniere, secondo le quali divariano le concezioni nostre d'una entità, che ritiene sempre lo stesso vocabolo, si devono aver presenti ne' discorsi ontologici, non perchè ne ricorra di continuo il bisogno, ma perchè questo bisogno talora si manifesta, or dell'una or dell'altra, ora di più di esse, secondo che la distinzione è involta nell'argomento stesso di cui si tratta.

E in pari tempo conviene avvertire, che tali differenze nelle

concezioni delle stesse entità si mescolano e s'involgono per modo, che in due proposizioni la stessa entità può comparire diversa ad un tempo per tutte quelle differenze o più di esse, e che una produce o suppone l'altra, e l'analisi deve, al bisogno, accorrere a sceverarle. Poniamo, che la mente consideri una entità in relazione con un'altra, dalla quale nella precedente concezione era divisa. Questa differenza appartiene al primo de' quattro fonti di differenze sopra indicate, « il diverso modo di concepire », e alla seconda polla di questo fonte: « concepire l'entità stessa con diverse relazioni ». Ma se l'entità, di cui si tratta, era *implicita*, e la relazione, in cui si considera, fosse quella de' termini che racchiude in sè, e che, se fossero sviluppati, si renderebbe *esplicita*, questa differenza di relazione apparterrebbe al terzo fonte delle differenze, o certo supporrebbe questo terzo fonte che abbiam detto: « un modo diverso dell'essere rispetto alla mente ». Converrebbe dunque al bisogno sapere riferire la diversità a tutt' e due que' fonti, e distinguere quanto e come appartenga all' uno, e quanto e come all' altro.

Certo che, se si dovesse procedere di continuo con distinzioni così sottili, l'Ontologia diverrebbe una scienza difficilissima; ma ella non ha bisogno di tanto: anzi è dovere dell'Ontologo farne uso colla maggiore sobrietà possibile; e questa è determinata da quel tanto che si trova indispensabilmente necessario alla chiarezza dei pensieri che si devono esprimere, e alla remozione di tutti gli equivoci, i quali soli, dando appiglio al sofisma, rendono la scienza un prunaio in cui non si può più camminare senza pungersi, nè si può più trarne il piede.

210. E qui ben sentiamo, che ci si domanderà ragione delle stesse distinzioni dialettiche, cioè ci si domanderà l'origine loro. Ma dobbiamo rispondere che questa non può essere da noi chiarita, che nel libro seguente. Poichè le distinzioni dialettiche si fondano nella forma ideale dell'essere, e nella relazione di questo col soggetto umano. Dovendo noi dunque qui favellare del puro essere anteriore alle forme, dobbiamo prenderlo come ci si presenta, e in appresso poi, trattando delle forme, dare la ragione per la quale ci si presenta al pensiero così. Il che è nova prova che la dottrina ontologica apparisce in forma di circolo, di modo che le cose che vengono in appresso sono necessarie alla chiara intelli-

genza di quelle venute prima, e queste alla chiara intelligenza di quelle. Il qual circolo non è vizioso: ed altro non viene a dire, se non che la scienza ontologica è perfettamente una, e allora s' intende, quando con un solo pensiero se n'abbracciano insieme tutte le parti.

CAPITOLO III.

Dei significati del vocabolo essere, *e d'altri, che s' adoperano nell' Ontologia.*

Articolo I.

Definizioni.

211. Richiamando qui le definizioni di alcuni vocaboli dati nel libro antecedente, aggiungeremo quelle di qualche altro, e soggiungeremo le necessarie spiegazioni.

Definizioni:

1° L'*essere* è l'atto d'ogni ente e d'ogni entità.

2° L'*ente* ammette due definizioni:

a) Un subietto avente l'essere;

b) L'essere con qualche suo termine.

3° L'*entità* è quell'oggetto del pensiero, qualunque sia, che dal pensiero è riguardato come uno.

4° L'*essenza* è l'essere avuto da un subietto, astratto dal subietto che lo ha.

5° Il *subietto in universale* è ciò che in un ente, o in un gruppo d'entità si concepisce come primo, contenente, e causa dell'unità (*Psicol.* 836).

212. Dichiariamo queste definizioni.

Esse dimostrano in primo luogo, che le parole essere, ente, entità, essenza, hanno un significato largo e indeterminato, e però che esse possono essere applicate ad oggetti diversi. È dunque necessario, che noi vediamo quali siano questi oggetti, e come ciascuna di quelle parole, mantenendo il significato inde-

terminato che ha, possa ricevere qualche aggiunto, che segni l'oggetto preciso, a significare il quale s'adopera. Cominciamo dall'essere.

Articolo II.

Essere dell' intuito, essere virtuale, essere iniziale, astratto, ideale.

213. L'Ideologia dimostra, che l'essere è presente all'intelligenza umana, e che colla sola presenza la forma. Quest'essere ammette certamente la definizione da noi data: « l'atto d'ogni ente e di ogni entità ». Ma dov' è l'ente, dove sono le entità in questo essere intuìto per natura? Niun ente, niuna entità è distinta e visibile in questo intùito, anzi l'uomo anteriormente ad ogni esperienza non rivolge alcun pensiero a tali entità in qualche modo determinate. Egli intuisce l'essere senza *affermare* ancor nulla, e senza *negar* nulla di esso, senza conoscere esplicitamente la relazione di lui co' suoi termini, o con altra cosa qualunque. Questo è *l'essere dell' intuito*, *essere indeterminato*, che informa la facoltà conoscitiva (*Logic.* 334).

Ma quest'essere ha una virtù nascosta, che si manifesta in appresso nei successivi atti di conoscere. Se la riflessione dell'uomo considera questa virtù, ella trova che nell'*essere* dell'intuito giacciono nascosti tutti i suoi termini, unito ai quali presenta al pensiero i concetti degli *enti*. Se dunque si adopera la parola essere a significare l'oggetto naturale dell'intuito, e la sua virtù scoperta colla riflessione, le parole ente ed entità che si trovano nella sua definizione, devono intendersi per enti ed entità virtuali. Volendo noi dunque determinare questo significato dell'essere con un aggiunto, lo chiameremo l'*essere virtuale*.

214. Questo è l'essere considerato in relazione alla sua virtualità. Che se noi lo consideriamo in relazione agli enti e alle entità attuali, egli ammette ancora la definizione: « l' atto dell' ente e delle entità »; ma la relazione, nella quale la riflessione della mente lo considera, è diversa; poichè, non esistendo affatto alcun ente nè alcuna entità senz' atto di essere, rimane che l'essere

acquisti la nozione d'inizio d'ogni ente e d'ogni entità. Per significare l'essere in questa relazione si adopera l'aggiunto d'iniziale, chiamandosi *essere iniziale*.

215. Ma la mente umana può coll'astrazione precidere l'essere dall'intuito e anche dai termini dell'essere, siano virtuali, siano attuali, e considerare l'essere in sè stesso. Nè anche in questo caso egli perde la sua definizione « l'atto dell'ente e delle entità ». Soltanto, che la mente *col pensiero parziale* (*Psicol.* 1319-1321) si ferma alla prima parola della definizione, *atto*, e considera questa precisa dalle seguenti. È ancora l'essere iniziale, ma non più considerato come iniziale, ma come qualche cosa da sè. Quest'è una pura entità di ragione, e per significarla con degli aggiunti la chiameremo: *essere astratto preciso*.

216. L'*essere virtuale* dunque, l'*essere iniziale* e l'*essere astratto preciso* sono tre significati, che riceve il vocabolo *essere*, il quale, essendo parola che ammette una definizione indeterminata, gli abbraccia tutti e tre secondo che la mente lo riguarda in varie relazioni.

E sono appunto queste diverse vedute della mente secondo diverse relazioni, che, senza dar adito all'errore, si possono trascurare in varie scienze, ma non così nelle definizioni che devono servire all'Ontologia, perchè queste stesse vedute entrano a formar parte del suo oggetto, come si vedrà meglio in appresso. Onde è necessario, che sulle tre vedute e relazioni accennate, che ammette la parola *essere*, un poco ancora ci tratteniamo.

217. É dunque a considerarsi, che il primo intuito dell'essere nulla distingue in esso e neanco niuna relazione, benchè tutto virtualmente vi si comprenda. Di che procede:

1° Che il solo intuito, non facendo altro che intuire, non possa neppur dare un nome all'essere che intuisce: onde la stessa denominazione, data a un tale oggetto, di *essere*, è l'opera della riflessione, che a suo tempo succede al taciturno intuito:

2° Che molto meno appartiene all'intuito la denominazione di *essere virtuale*, la quale distingue la virtualità, che è nel seno dell'essere, dall'essere stesso, atteso i due distinti vocaboli con cui si chiama (*Ideol.* 458 *n*, 295 *n*, 1410.) onde a escogitare quella denominazione non solo si richiede la riflessione, ma una riflessione analitica, che suppone un'astrazione, benchè que-

sta venga riunita poi a ciò che prima si astrasse, di maniera che quell'espressione *essere virtuale*, significa due astratti riuniti, per la quale riunione il senso complessivo non è più *astratto*, perchè l'analisi astrattiva rimane distrutta immediatamente dalla sintesi.

3° Che nell'*essere virtuale*, oggetto dell' intuito, ci sono implicite anche le tre forme dell'essere, ma anche queste, appunto perchè del tutto implicite, sono nascoste nella virtù ancora occulta dell'essere, e non si manifestano che in appresso coll'applicazione, che fa l'anima, dell'essere stesso ai sentimenti. Ma l'*essere virtuale* appartiene egli stesso alla forma *ideale*, nella quale sono implicite l'altre due; pure la mente non considera quest' *idealità*, come appunto non considera la *virtualità*, benchè l'una e l'altra siano qualità dell'essere intuìto: queste qualità dunque sono inerenti all'essere intuìto senza che la mente le distingua dall'essere stesso, nè dall'altre forme. Onde l' intuito propriamente termina semplicemente nell'essere; e solamente di poi, per una riflessione già svolta, l'uomo s'avvede che quell'essere è *ideale*, e contiene virtualmente l'altre forme (*Logic.* 304).

Ciononostante noi non abbiamo posta la denominazione *d'essere ideale* come un quarto significato della parola *essere*, perchè non le appartiene in tutta la sua estensione la definizione: «l'atto degli enti e delle entità», significando solo l'atto degli enti e delle entità ideali. E ciò per due ragioni: l'una, perchè le forme dell'essere piuttostochè il suo atto (si parla di atto iniziale, come lo dà l'astrazione umana) sono i primi e proprî termini di quest'atto che si dice *essere*; l'altra perchè l' *idealità* non è una forma completa, come a suo tempo diremo, riducendosi alla forma completa dell'*oggettività*, ma è questa forma in quella parte limitata che all'uomo si mostra per natura. In quanto poi l'*essere ideale* si considera come inizio di tutti gli enti e di tutte le entità, è già contenuto nella denominazione di *essere iniziale*; e tale è veramente l'essere ideale secondo la maniera del concepire umano (*Ideol.* 1180, 1181, 1423).

4° Che nella denominazione d'*essere iniziale* c'entra un' analisi e una sintesi simile a quella, che abbiamo detto contenersi nella denominazione d'*essere virtuale*, la quale non appartiene all' intùito; però l'essere non si può considerare dalla mente come inizio di tutti gli enti e di tutte le entità se non dopo aver que-

ste — cioè molte di queste — conosciute e trovato in tutte l'atto dell'esistenza ad esse comune. Laonde all'*essere iniziale* conviene la denominazione di *essere comunissimo*, in quant' appunto così considerato si vede comune a tutti gli oggetti del pensiero.

5° Finalmente l'*essere astratto preciso*, ossia considerato dalla ragione astraente come preciso da ogni relazione co' suoi termini, è di molto posteriore ai precedenti; poichè conviene aver prima conosciuto, in qualche modo, l'essere come iniziale e come virtuale, acciocchè si possa recidere da esso per astrazione e metter da banda queste due relazioni di virtualità e di inizialità.

Articolo III.

Significati del vocabolo: ente.

218. Venendo ora all'ente, noi l'abbiamo definito «l'essere col suo termine». Ma come possiamo discernere «l'essere terminato» ovunque si trovi? Trovandosi in varie entità, accade che anche il vocabolo *ente* riceva diversi valori, perchè avviene che nell'uso s'applichi a tutte le entità che hanno i caratteri essenziali dell'ente, benchè questi siano mescolati con altro.

Attenendoci alla forma della parola *ente*, se n'ha l'altra definizione: «l'ente è ciò che è», ossia «è un subietto avente l'essere».

Intendo per *subietto*: «ciò di cui si predica qualche cosa», ovvero: «ciò che si considera come un chè avente un atto», sia poi quest' atto attivo, o passivo, o ricettivo: di maniera che quest' *attualità* sia da esso operata, o sostenuta, o, in qualunque sia modo, avuta.

La formola: «l'ente è ciò che è», se si analizza, vediamo, che ha due parti «ciò che», ed «È». Il «ciò che» è di questo giudizio il *subietto*, l'È, il *predicato;* del subietto «ciò che» si predica l'atto dell'essere, È. Di qui si trae un carattere distintivo tra il valore della parola *essere*, e quello della parola *ente*. Poichè *essere* esprime puramente l'*atto*, pel quale l'ente è; laddove l'*ente* esprime il subietto avente quest'atto (*Logic.* 334).

219. *Essere* dunque, per sè solo, non esprime alcun subietto, ma puramente l'*atto* (1): laddove l'ente esprime il *subietto* avente quest'atto. Ma conviene, che paragoniamo le due definizioni che abbiamo fin qui date dell'ente. Poichè abbiamo detto: 1° che « l'ente è l'essere col suo termine »; 2° che è « ciò che è ». In quest'ultima abbiamo osservato che « ciò che » esprime un subietto, e l'È esprime l'atto dell'essere, predicato. Ora dov'è nella prima definizione il subietto? Dicendo che l'ente è « l'essere col suo termine », ossia « l'essere terminato », noi veniamo a porre l'essere stesso come *subietto*, e il *termine* come predicato: il contrario di quanto risulta dalla seconda definizione.

Quest'antinomìa dialettica o apparente contraddizione si discioglie facilmente, quando si considera che l'*essere* è un concetto anteriore all'*ente*; perchè questo suppone quello nell'ordine de' concetti, e non quello questo. Ciò posto, la natura dell'*ente* si può definire in due modi; nell'uno considerando l'essere come suo antecedente ed esprimente la via, per la quale l'essere — nell'ordine mentale — si fa ente; nell'altro, non considerando punto il suo antecedente, nè la via per la quale questo nel pensiero diviene ente, ma considerando l'ente in sè stesso già divenuto. Se considero l'ente nella sua relazione al concetto *essere*, suo antecedente, allora questo prende luogo di subietto nella proposizione, come dicendo: l'ente è « l'essere col suo termine », dove l'essere è il suo subietto antecedente (*Logic.* 424, 417*), che per mezzo del termine diviene ente, e cessa d'essere quell'indeterminato di prima. Se poi considero l'ente qual è in sè stesso, senza risalire al suo antecedente, allora non posso più far entrare l'essere indeterminato nella proposizione e poi determinarlo coll'aggiungergli il termine; ma devo fermarmi all'ente dicendo solo ciò che già ha, come nella definizione: l'ente è « ciò che è ». Considerato l'ente nella prima relazione, l'*essere* tien luogo nella proposizione di principale ossia di *subietto*, e il *termine* di predicato: nella seconda il *termine* stesso è il subietto, e l'essere non si considera più come antecedente, ma già come predicato del termine, e però a questo limitato (*Logic.* 397).

Egli è chiaro, che l'essere nella prima definizione non è che

(1) E quell'atto è espresso nella sua forma obiettiva. Cf. *Logica.* 320-327.

un *subietto dialettico*, cioè che ha natura di subietto nell'ordine de' concetti della mente umana, laddove il *termine*, che nella seconda definizione è subietto, può essere anche un *subietto reale*.

220. Si deve considerare inoltre, che l'essere che può diventare un *subietto dialettico*, è l'*essere iniziale*, perchè questo solo è considerato in relazione co' suoi termini: non può essere tale l'*essere astratto*, perchè questo è dalla mente diviso da'suoi termini, e però non si può dire di lui che, *terminato*, sia l'ente, per l' ipotesi astrattiva della mente che gli nega il termine (1).

L'*ente* dunque ammettendo due definizioni si concepisce in due modi dialettici, o come avente in sè il subietto antecedente, o come essente subietto e avente in sè l'atto dell'essere come predicato. Questi due modi puramente concettuali e dialettici appartengono all'ente in qualunque sua applicazione, purchè s'adoperi con quella proprietà che lo distingue dall'essere (2).

221. Ma l'ente viene appunto applicato diversamente e allora cangia di significato. Poichè l'ente essendo « l'essere terminato », accade che si concepisca l'essere più o meno terminato. Noi dobbiam dare la teoria de' termini dell'essere. Ma qui ci basta avvertire, che i termini dell'essere potendo concepirsi più o meno ultimati, e distribuirsi in una lunga serie secondo i gradi della loro ultimazione, procede che l'ente, in quanto si distingue dal puro essere ancor senza termini, acquisti una serie di valori del pari lunghissima, e che gli enti così schierati ammettano più pienamente la nozione di ente, quanto il termine è più pieno e completo.

I primi termini dell'essere sono le forme categoriche, in cia-

(1) L'*essere astratto*, come qualsivoglia altra entità, può occupare il luogo di subietto in altre proposizioni, ma non nella definizione dell'*ente*. Così egli è subietto della propria definizione, e in tant'altre, potendo la mente umana considerare come sostantivo una qualunque entità anche negativa (*Logic.* 396).

(2) Dove non c'era bisogno di questa proprietà, abbiamo anche noi nelle opere precedenti, al modo degli antichi, usato *essere* ed *ente* promiscuamente. Nondimeno conviene por mente, che alcune cose si possono dire ugualmente dell'*essere* e dell'*ente*, e in questi luoghi il discorso non s'allontana dalla proprietà usando l'uno o l'altro indifferentemente di quei due vocaboli.

scuna delle quali può essere l'ente pieno. Ma parlando noi dialetticamente devesi distinguere l'ente puramente dialettico dall'ente in sè.

222. L'ente puramente dialettico è quello che non è che un *subietto dialettico;* di maniera che, se l'ente sussistesse, quello che si esprime non sarebbe un subietto reale, ma qualche cosa del subietto.

223. L'*ente in sè* all'opposto è un subietto, che, se sussistesse, sarebbe un vero subietto reale, di cui si predicherebbe il resto.

A ragion d'esempio la *qualità*, è un ente dialettico, perchè si può dialetticamente predicare di lei l'essere, p. e. dicendo: « questa qualità de' corpi esiste »; ma supposto che sussista la qualità di cui si parla, non sussisterebbe che nel corpo, che sarebbe suo subietto, e non sussisterebbe ella stessa, come subietto del resto. All'incontro il *corpo* è un ente in sè, o tale almeno si pensa essere, e però un *corpo* sussistente è subietto delle sue qualità.

L'*ente* poi *in sè* può esser pensato come un *concetto astratto di ente,* p. e. il *corpo,* e anche come un *concetto pieno di ente;* e questo ancora in due modi, cioè come *individuo vago*, nel quale si pensa, che abbia la sua piena determinazione, ma non si pensa qual sia questa determinazione; ovvero come *individuo specifico*, cioè si pensa che sia determinato ed anche si pensa qual sia la sua determinazione stessa, p. e. un *corpo fornito di tutte le sue determinazioni*, ossia colla specie piena (*Ideol.* 509, 507, 648 650).

Articolo IV.

Significati de' vocaboli: entità, e cosa.

224. Riserviamo alla parola *entità* un significato più universale di essere e di ente, come appare dalla data definizione: « quell'oggetto, qualunque sia, che dal pensiero è riguardato come uno ». Laonde anche l'essere, anche l'ente è un'entità, ma *entità* abbraccia di più tutti gli oggetti dialettici e di pura ragione, che l'astrazione possa proporre alla mente.

Una parola così universale è indispensabile al linguaggio dell'Ontologia.

225. Alla parola *cosa* — dal latino *causa* (1) — si dà parimenti un significato ugualmente esteso; ma quando *cosa* si contrappone a *idea*, allora la parola si restringe a significare un'entità colla forma della realità, e riceve il significato proprio della parola latina *res*, della quale non è rimasto il derivato sostantivo nella nostra lingua.

226. Ma è necessario osservare, che quantunque le parole *entità* e *cosa* abbiano un senso più universale di essere e di ente, non sono tuttavia a queste anteriori nè nell'ordine della loro formazione, nè tampoco in quello del pensiero.

Non nell'*ordine della loro formazione*, perchè non si può fare una così estesa astrazione, se non dopo che la mente umana è provveduta già de' concetti dell'essere, dell'ente, e di qualche oggetto dialettico; l'astrazione non potendo mai essere la prima operazione della mente, perchè ha bisogno della materia su cui s'eseguisce (*Ideol.* 498-499, 510, 1454, 1455).

Non nell'*ordine del pensiero*, perchè una tale astrazione non si fa che col *pensiero parziale* (*Psicol.* 1318-1321), il qual pensiero non può agire se non colla presenza dell'oggetto totale, del quale sceglie una parte.

Laonde, se si sbandisce dalla mente il concetto espresso dalla parola entità, non scompare con ciò anche l'essere e l'ente; laddove, viceversa, tolti via questi, il concetto d'entità rimane del pari annientato.

Articolo V.

Significato della parola: essenza.

227. Nell'Ideologia (646-648) abbiamo definita l'essenza « ciò

(1) L'essersi tanto universalizzato il significato della parola latina *causa*, dimostra la maniera di concepire della mente umana, che inclina a riconoscere come causa ciò che è universalissimo: così vedremo in appresso, che l'essere preso nella sua massima indeterminazione e universalita è, ne'modi che diremo, *causa* di tutte le cose contingenti.

che si contiene nell' idea » (*Def.* 1). Questa definizione ha il vantaggio, che dà in mano il modo di classificare le essenze: poichè apparisce, che la loro classificazione segue quella delle idee, e questa classificazione si può vedere nell' Ideologia stessa (646-656, 92, 1143, 1181, 1221, 193 *n*, 194 *n*, 1416, 1234, 1093 *n*.).

228. E tuttavia questa definizione non basta all'Ontologia, che di più richiede che si consideri il significato della parola *essenza* colle sue relazioni dialettiche e così si determini il *senso* preciso e *composto* della parola (*Logic.* 373*).

È dunque a considerarsi, che essenza significa « ciò che una cosa è » (*Def.* 2) (1), e ciò, che una cosa è, è sempre veduto dagli uomini nell' idea della cosa: onde questa definizione conviene colla prima.

Ma confrontiamo questa definizione con quella dell'ente.

L'ente è ciò che è.

L'essenza è ciò che una cosa è.

Ciò che è, equivale a dire « ciò che ha l'atto d'essere »: ciò che una cosa è, equivale a dire: « quel tanto di atto d'essere che ha una cosa » (*Def.* 3.). Nella espressione dunque: « ciò che è », il subietto è del tutto indeterminato e non involge alcun concetto di determinazione, e però anche il predicato *essere*, ovvero *atto d'essere*, rimane del tutto indeterminato. Nell'espressione all' incontro: « ciò che una cosa è », il subietto « una cosa » è ancora indeterminato, ma involge il concetto d'una determinazione, senza che punto si dica qual sia questa determinazione, onde trattasi d'una determinazione generica, ossia d'una determinazione indeterminata.

Sotto questo rispetto dunque c'è un concetto di più espresso nella parola *essenza*, che non sia nella parola *ente:* poichè in quella si contiene il pensiero d'una determinazione e limitazione, qualunque poi sia; il che non si specifica punto.

Ma sotto un altro rispetto nella parola *essenza* c'è un concetto di meno che nella parola *ente*. Poichè l'ente esprime un

(1) *Nam sicut ab eo quod est, verbi gratia sapere et intelligere, sapientiam et intelligentiam nominamus: regulariter et AB EO QUOD EST, essentiam non tacemus.* Sidon. Ep. praefixa carm. 14 ad fin.

subietto essente come indica la definizione: « ciò che è ». Ma nella parola *essenza* il subietto è sottinteso come il fondamento, su cui si è operata l'astrazione: poichè definendosi l'essenza: « ciò che una cosa è », il subietto *cosa* non è introdotto come subietto della definizione, ma come il fondamento da cui coll'astrazione si è cavata la definizione, onde l'essenza non è già la cosa, ma « ciò che ella è », rimanendo la cosa fuor della definizione dell'essenza. Per aver questa dunque la mente si propone avanti la cosa, e così non ha ancora l'essenza — nel senso preciso della parola, — ma per avere l'essenza astrae dalla cosa « ciò che è », e questo « ciò che è la cosa », è l'essenza della cosa. L'*essenza* dunque è ciò, che dà l'astrazione che s'esercita su una cosa, quando, lasciando la cosa, s'estrae da essa ciò che è, cioè l'*atto di essere a lei proprio*. Considerandosi quest'atto di essere proprio della cosa, in separato dalla cosa, s'ha l'*essenza*. L'essenza dunque non contiene il concetto del subietto, nè dell'atto del subietto, ma ha una relazione ad un subietto possibile, da cui fu estratta, e di cui si può predicare.

229. E quindi ancora si vede la differenza dialettica, che passa tra il valore della parola *essenza* e quello della parola *essere*. Anche la parola *essere* non involge in sè alcun concetto di subietto, ma il puro concetto di atto, e questo senza relazione a un subietto; onde, quand'esso è ancora tutto solo davanti alla mente, non costituisce una cognizione compiuta, nè un giudizio (*Logic.* 334, 354). Ma la parola *essenza*, sebbene non involga in sè il concetto d'un subietto, involge però la relazione con un subietto, da cui fu cavata per via d'astrazione. La differenza dunque tra *essere* e *essenza* è questa, che « l'essenza è l'essere astratto da un subietto qualunque »: il che conferma e spiega quello che abbiamo detto nell'Ideologia, che l'*essere* non è un'astrazione, e l'*essenza* sì. (*Ideol.* 43, 1454, 1455).

E da questa differenza si può ricavare anche un altro carattere, che distingue il valore della parola *essenza* dal valore delle parole *essere* ed *ente*; e questo si è, che *essere* non inchiude una distinzione tra sè e il subietto, perchè non implica alcuna relazione con questo, laddove *essenza* implica una distinzione di sè dal subietto e però esclude e caccia da sè questo, da cui fu tratta: *ente* poi racchiude manifestamente un subietto.

230. Implicando dunque l'essenza la relazione col subietto, da cui si distingue, questa relazione si può anche esprimere dicendosi: « l'essenza della tal cosa », laddove non si potrebbe dire: « l'ente della tal cosa », perchè il subietto, cioè la cosa, è già nell'ente. All'incontro non contenendo la parola essere il subietto, come l'ente, e nè pure escludendolo come l'essenza — perchè non involge alcuna relazione col subietto, — si può benissimo aggiungere all'essere la detta relazione dicendo: « l'essere della tal cosa »; e con quest'aggiunta l'essere diventa sinonimo d'essenza, la quale si può ancora definire: « l'essere considerato in relazione col subietto, che lo possiede » (*Def.* 4).

231. Nella definizione, che abbiamo data di sopra dell'essenza: « ciò che *una cosa* è », quello, che ha un valore indeterminato, è appunto il subietto, a cui l'essenza si riferisce, cioè a dire il vocabolo *cosa*. Questo dunque ammette diverse determinazioni, attesochè *cosa* ha un significato altrettanto largo, quanto *entità* (224, sgg.). Se dunque al vocabolo *cosa*, che cade nell'accennata definizione, noi sostituiamo un valore più determinato, come i matematici fanno, quando nel calcolo una delle incognite rimane indeterminata, noi avremo una serie d'essenze, che è quanto dire avremo il modo di dedurre tutte le diversi classi d'essenze concepibili dalla mente umana (*Ideol.* 646, 653-659, 1416, 1234, 1221), che variano appunto secondo i subietti a cui si riferiscono, e da cui sono tratte coll'astrazione.

Possiamo dunque sostituire alla parola cosa l'*essere*, o un'altra *entità*. Se sostituiamo un'altra entità diversa da quella che si esprime colla semplice parola essere, l'*essenza* rimane distinta dal subietto a cui si riferisce; ma se sostituiamo a *cosa* la parola *essere*, ella allora s'immedesima col suo subietto. Poichè questa definizione indeterminata: « ciò che *una cosa* è », si cangia in quest'altra « ciò che l'*essere* è »; e poichè l'essere non è che l'essere, quindi: « ciò che l'essere è » è appunto l'essere. Così l'essere esprime l'essenza sua propria, che si può anche dire l'essenza universalissima (*Ideol.* 647).

232. E veramente, cavandosi l'essenza per astrazione dal subietto, se noi prendiamo l'essere per subietto, e caviamo da esso ciò che è, conviene che lo caviamo tutto, non restandoci altro di rimanenza, come ce ne rimane quando caviamo dall'altre

cose ciò che sono. L'astrazione dunque, con cui si vuol cavare dall'essere ciò che è, viene al medesimo che a un prendere tutto l'essere. E tuttavia tra l'*essere* e l'*essenza dell' essere* rimane una diversità dialettica, poichè questa seconda involge una relazione colla facoltà e coll'atto dell'astrazione, che manca interamente nel primo. L'astrazione in questo caso non produce alla mente niente di novo, ma si trova aver ottenuto quello stesso subietto, che s'aveva prima. E non di meno la forma della parola *essenza* indica quest'operazione astrattiva della mente, che non viene indicata dalla parola *essere*, il quale non è che oggetto dell' intuito (*Logic*. 320 *sgg*. 304).

Ogniqualvolta un concetto mostra in sè d'essere un prodotto dell' astrazione, acquista un'espressione nova come *essere*, che si dice: *essenza dell'essere*. Così nascono quelle forme de' concetti e de' vocaboli, che si dicono *astratte*. Nel caso dell'essere adunque la forma astratta non aggiunge nulla, eccetto che la stessa forma di concepire, rimanendo l'oggetto stesso identico. Dove s'ha un esempio della variazione del concetto unicamente pel vario modo di concepire (205, 206).

233. Lo stesso risultato abbiamo prendendo la terza definizione: « l'essenza è quel tanto di atto d'essere che ha una *cosa* ». Poichè se questa *cosa* è l'essere stesso, quella definizione ci si cangia in quest'altra: « quel tanto di essere, che ha l'essere », dove la misura dell'essere, espressa in quel *tanto*, scomparisce, cioè a dire rimane l'essere senza misura; come nel calcolo, quando, facendo uguali a nulla i differenziali, ci rimane l'incognita con un valore massimo. Quel tanto di essere, che ha l'essere, non è dunque che l'essere stesso: onde l'essenza dell'essere e l'essere è il medesimo, salvo la forma astratta della prima espressione. L'essere dunque esprime l'essere come oggetto dell' *intuito* senza l'intuito (*Logic*. 304): l'essenza dell'essere esprime l'essere stesso come oggetto dell'astrazione e coll'astrazione.

234. Ma consideriamo di novo questa espressione: « essenza dell'essere », equivalente alla definizione: « ciò che l'essere è ». In questa espressione cadono le due forme *essere*, ed *è*. Nella Logica noi abbiamo veduto che la prima forma esprime l'*atto* visibile alla mente, considerato senza il concetto di questa visibilità relativa alla mente che intuisce, ma come puro oggetto

(*Logic.* 304): la seconda forma, *È*, esprime l'atto che si fa, non come visibile alla mente (*Logic.* 320 *sgg.*). Il concetto dunque, che viene espresso dalla parola essenza, esprime «l'atto che si fa», ma in forma astratta e divisa dal subietto, e insieme *visibile* alla mente astrattiva. Nell'essenza dunque concorrono que' due modi di concepire, di maniera che: 1° l'*essere* significa l'atto come si vede farsi, preciso da ogni concetto di visione; 2° l'*È* significa l'atto come si fa, e non come si vede; 3° l'*essenza* significa «l'atto come si fa, in quanto si vede colla vista astrattiva della mente» (*Def.* 5).

Abbiamo detto che «l'essere della tal cosa», e «l'essenza della tal cosa» sono espressioni che significano il medesimo. Se dunque a *tal cosa* sostituiamo l'*essere*, ne viene, che «l'essenza dell'essere» significhi il medesimo che «l'essere dell'essere»; dove si ripete il medesimo, con solamente una riflessione del l'essere sopra se stesso (*Logic.* 349), e l'ordine delle riflessioni è un'altra di quelle quattro cause, che abbiamo accennate come modificatrici del significato dialettico de' concetti e delle parole (*205, 208*). Qual è dunque la differenza dialettica tra l'espressione semplice di «essere», e quella di «essere dell'essere»? In quest'ultima espressione il secondo essere tien luogo del subietto, a cui si riferisce l'essenza, e il primo essere esprime l'essenza medesima. In tutte le altre essenze il subietto è distinto dall'essenza di lui, ma quando per subietto dell'essenza si prende lo stesso essere, allora s'identifica il subietto coll'essenza, come vedemmo. Ma la mente conserva le forme logiche distinte, cioè la forma di *subietto* e la forma d'*essenza*, che a lui si riferisce. In che differiscono queste forme?

235. Il *subietto* significa «ciò che fa l'atto»: l'essenza significa l'*atto* nella sua forma astratta dal subietto, ma ad esso relativa. L'essere dunque è considerato in due *modi* dalla mente, come subietto dialettico, e come atto. Questa dualità dunque nasce unicamente dai *modi di concepire*: ma a questi modi di concepire nel caso presente non risponde alcuna distinzione nell'oggetto stesso concepito, che è identico e nè pure suscettivo di quei due modi. Poichè l'*essere* è puro atto e non subietto, quale sta davanti, così puro, alla mente umana. C'è dunque qui una *limitazione* della mente, che moltiplica quello, che non può essere

moltiplicato. Laonde se non ripugna il dire « l'essenza dell'essere », perchè la replicazione dell'essere non è così subito palese; offende però gli orecchi l'altra espressione identica: « l'essere dell'essere »; e ognuno qui s'accorge, che con ciò non si dice altro che semplicemente l'essere.

Questa espressione dunque: « l'essenza dell'essere » non si tollera, se non perchè siamo avvezzati a dire: « l'essenza della tale e tal cosa », onde anche per l'essere conserviamo la stessa forma verbale: chè dicendosi semplicemente « l'essenza », aspettiamo, che segua: « della tal cosa ». Pure vincendo questa abitudine di forma, ben intendiamo, che invece di « l'essenza dell'essere », possiamo dire assolutamente: « l'essenza », e intendiamo altresì che « l'essenza » senza aggiunger altro esprime meglio e più semplicemente quello che si suol dire: « l'essenza dell'essere »: e così appunto Platone adoperò *οὐσία* molto spesso.

236. La terminazione poi diversa della parola *essenza* da quella della parola *essere*, ben dimostra che quella è l'essere nella sua forma astratta, cioè l'essere che si astrae da un subietto qualunque, e però che involge una relazione con un subietto; e perchè questo subietto è indeterminato, perciò la parola *essenza* senza più porta in sè l'impronta della massima universalità, laddove la parola *essere* non l'ha per sè, se non presa nel senso d'essenza, o coll'aggiunta d'essere iniziale o virtuale.

Che anzi, se noi consideriamo la parola *essenza* nella sua etimologia, troveremo forse in questa stessa una relazione col suo subietto, poichè sembra che ella inchiuda due volte l'essere, come nella espressione « l'essere dell'essere »· E veramente come sapiente, cioè sapi-ente, è un ente che sa, pot-ente un ente che può, ecc.; così ess-ente viene a dire un ente che è, e nella forma astratta sapi-enza, pot-enza, ess-enza, viene a dire l'entità di ciò che sa, di ciò che può, di ciò che è.

Articolo VI.

Significati delle parole: subietto e predicato.

237. Riprendendo la definizione: « il subietto è ciò che in un ente, o in un gruppo di entità, si concepisc come primo, contenente,

e causa dell'unità », vedesi che in essa si distingue il subietto in un ente, e in un gruppo d'entità, che costituiscono qualche cosa, che non è una in sè, ma soltanto rispetto alla mente. Quindi: un subietto in „sè", cioè nell'*ente*, e un subietto dialettico cioè relativo alla mente.

238. L'ente potendo essere reale, ideale, e morale, in ciascuna di queste tre forme si concepisce il subietto dell'ente.

Il subietto unito alle entità che egli contiene, e di cui è la prima — il che vuol dire, che l'altre senza di lui non sarebbero — è quello che costituisce l'ente stesso completo: così la definizione dell'ente appartiene al subietto in unione coll'altre entità e non alle entità in unione col subietto.

Dovendo dunque in ogni ente compiuto e reale esservi il *subietto*, questo è della stessa natura dell'ente, cioè è anch'egli *principio* negli enti, che sono principî; o *termine* negli enti, che sono termini; ne' misti poi egli non è che principio, perchè altramente non potrebbe essere *primo* in tutto l'ente.

239. Se in ogni ente compiuto deve necessariamente esservi il subietto, ne viene, che ogni qualvolta la mente fa un gruppo d'entità, delle quali una di esse sia un ente compiuto, in questo gruppo sono due *subietti*, cioè il subietto del gruppo, e questo è puramente dialettico, e il subietto dell'ente, il quale è reale.

Così, se si considera l'essere indeterminato come subietto degli enti reali e completi, egli è un subietto dialettico, e ognuno degli enti ha il suo subietto reale.

Ma negli enti termini il subietto reale è supposto dalla mente come un incognito, affine di poterlo pensare: e si può dire un *subietto cogitativo*, o un *subietto surrogato*.

240. Essendo primo il subietto in ogni Uno, che si concepisce come ente, e contenendo tutte le altre cose, che la mente in quell'uno può distinguere; quell'altre cose tutte si predicano del subietto, e si dicono *predicati* (*).

(*) Sospetto che qui ci sia una piccola lacuna, perchè queste poche parole sul *predicato* furono fatte trascrivere dall'Autore verso il fine della sua vita in un foglio a parte coll'intenzione, a quanto pare, di svilupparne più ampiamente il concetto, ma, qualunque ne sia stata la cagione, il rimanente del foglio rimase in bianco. *Fr. Paoli.*

SEZIONE II.

Sistema dell'unità e identità dialettica

CAPITOLO I.

Dell'unità dialettica. — Bisogno, che ha l'intelligenza umana di ridurre tutto lo scibile ad un principio, e come da' tentativi di soddisfarvi nacquero molti sistemi erronei per non essersi definito a sufficienza il significato dei vocaboli.

Articolo I.

L'antinomia dell'unità e della pluralità dell'essere non si scioglie se non per una dialettica distinzione di concetti.

241. Dalle distinzioni, che abbiamo esposte nell'antecedente Sezione apparisce, come uno stesso oggetto della mente si moltiplica e divien molti nelle quattro maniere indicate, senza perdere la sua prima unicità. Queste maniere, per ripeterlo, non dipendono tutte dalla limitazione dell'umana mente, ma parte dalla natura dell'essere, come la trinità delle forme; parte dalla moltiplicità delle facoltà umane colle quali s'apprende l'essere — e quest'è una prima limitazione, — ond'accade che l'essere presenti ad una facoltà un'aspetto altro da quello che esso presenta ad un'altra, p. e. alla facoltà dell'intuizione l'essere si presenta come un atto visibile, a quella del giudizio come un atto che si fa; parte da' diversi modi e dalle diverse relazioni, nella quali la stessa facoltà concepisce l'essere: così l'astrazione concepisce l'essere variamente astratto; parte finalmente dal diverso numero delle riflessioni, con cui si considera l'essere stesso. Quindi accade che lo stesso vocabolo riceva diversi usi e significati.

Ora quanto siano necessarie tali distinzioni all'Ontologo s'intenderà facilmente considerando la natura del Problema dell'Ontologia, che abbiamo dichiarato nel libro intorno al medesimo; e da' tentativi mal riusciti fin qui per dargli una soddisfacente soluzione. Poichè alcuni Filosofi nè pure posero direttamente il problema, o certo non si trattennero a studiarne diligentemente la natura; altri lo posero più o men bene, ma poi restarono schiacciati sotto il suo peso. Fra questi ultimi, sono gli speculatori tedeschi dal Kant in poi; e l'averlo essi posto in forma più esplicita di tutti i filosofi precedenti, è un merito scientifico, che loro non potrà mai esser tolto.

Articolo II.

Il problema dell'unità e della pluralità dell'essere presso gli antichi Filosofi.

242. Giace nell'intelligenza umana il bisogno di ridurre ogni cosa ad unità. Se si considera onde nasca questo bisogno, si vedrà facilmente, che la sua origine viene da questo, che l'umana mente intende tutto ciò che intende coll'*essere*, e che « ciò che non è essere non può intenderlo », il qual fu da noi detto « principio di cognizione » (*Ideol.* 559, 560; *Logic.* 540-543; *Psicol.* 1294 *sgg.*). Ora l'*essere* è una natura semplice ed una: e perciò la natura umana non può persuadersi, che ci sia qualche cosa fuori dell'essere, il che sarebbe un'aperta contraddizione: tende dunque incessantemente ed aspira a ridurre tutte le cose all'essere, come ad unica e semplice natura. Ella non tende già solamente a coseguire quest'unità nell'ordine delle cognizioni, ma anco in quello delle cose reali, perchè anche in queste non vede finalmente altro che essere (*62-66*).

243. Forse la prima volta che questo bisogno dell'intelligenza si trasformò in un esplicito problema filosofico fu presso di noi per mezzo di Parmenide. Questo filosofo sembra averlo sciolto con un grande coraggio speculativo, ma senza coglier nel vero, poichè dichiarando che sono *uno* tutte le cose, non indicò come la pluralità de' concetti e de' reali a quest'uno si riducesse. Il

suo errore nondimeno va immune dalla ignobiltà e dalla bassezza di que' filosofi, che sentendo il problema superiore alle proprie forze e schifi di confessarsi incapaci di scioglierlo, lasciarono da un canto il bisogno indubitabile dell'intelligenza di trovare un principio d'unità di tutte le cose, come se non esistesse, e s'adagiarono nella moltiplicità disgregata de' sensibili e de' concetti, come se di quella unità, a cui l'uomo aspira, si potesse far senza, quasi d'una vana e superflua stravaganza.

244. Platone il primo e il solo — poichè Aristotele non è che un suo discepolo, il quale in parte perfezionò, in parte guastò l'opera del maestro (*Arist.* *129-135; 264; *pass.**), — tentò di conservare la moltiplicità e l'unità ad un tempo, ben vedendo, che nè l'una nè l'altra si poteva negare, collegandole insieme e dimostrando, che la moltiplicità era nell'unità stessa dell'essere, e che questo non si poteva concepire essente, se non uno ad un tempo stesso e moltiplice. Il pensiero era sublime e tale che non poteva più perire nella scienza. Ma l'esecuzione di questo pensiero non poteva esser condotta alla sua perfezione da un solo uomo, perchè nascondeva difficoltà imprevedute: come accade sempre a' difficili problemi la prima volta che si presentano, e che una mente, robusta ed acre quanto si voglia, tenta di scioglierli. A ragion d'esempio, Platone non conobbe distintamente nè cercò qual fosse la prima varietà che cade nell'essere, non conobbe cioè la distinzione e la natura delle tre forme, che sola è essenziale all'essere stesso, e da cui ricominciano tutte le altre varietà e diversità. A cagione de' difetti che rimasero nella soluzione platonica del gran problema, ella fu messa in dubbio, combattuta, da molti fu abbandonato il problema stesso, o dichiarandolo una vana speculazione e insolubile come la quadratura del circolo, o affatto dimenticandolo, dormendoci sopra il pigro sonno dell' ignoranza.

Articolo III.

Il problema dell'unità e della pluralità dell'essere perchè non potuto sciogliere dal Fichte.

245. Ma esso è pur uno di que' problemi, che non si dimenticano per sempre, e che ritornano a certi determinati tempi a sturbar

la quiete delle intelligenze, fino chè non sono sciolti del tutto. Questo problema ricomparve con una forza da gigante, ne' tempi moderni, allo spirito del Fichte e de' suoi due illustri successori. Ma sgraziatamente il Fichte, a cui dalla filosofia del Kant era stato inoculato il soggettivismo, fissò il suo pensiero all'*IO* umano, e credette in questo — o in un altro IO imaginato alla foggia di questo — di poter unificare tutte le cose. Quelli che più favorevolmente credono d'interpretarlo, come il Chalibœo (1), dicono che egli credeva alla realità del mondo, ma al di fuori del suo sistema, soltanto per la fede nella legge morale. Ma questa stessa distinzione tra la *scienza* e la *fede*, già introdotta dal Kant colla sua distinzione della ragione in teoretica e pratica (*Teod.* 161), toglie quell'unità che si volea stabilire, e introduce una dualità. Era una protesta della natura contro il sofisma: poichè quella *fede* di Giovanni Teofilo Fichte in opposizione alla *scienza* è un riconoscimento della *forma morale* dell'essere con altre parole, e nel fondo si riduce a un *argomento di convenienza metafisica*, di cui nella logica (*Logic.* 1124-1126*). Ma due cose capitali sfuggirono alla mente di quel filosofo; l'una d'ascendere all'essere, anteriore di concetto alle forme, loro vincolo e principio d'identificazione, il qual difetto tolse l'*unità*; l'altro il non aver inteso la distinzione categorica e irreducibile della forma ideale od obiettiva, e della forma reale o subiettiva. Poichè il Fichte fa, che la forma obiettiva (il sapere obiettivo) sia anch'ella un puro atto di pensare, un atto reale del subietto IO, e da questo prodotto; il che fa che il sistema sia manchevole anche dal lato della *pluralità*, in cui è l'essere, essenziale anch'essa alla sua intima costituzione.

(1) *Historische Entwickelung*, etc. 3ª ed., p. 178.

Articolo IV.

Il problema dell'unità e della pluralità dell'essere nelle mani dello Schelling.

§ I.

Lo Schelling pone male lo stato del problema.

246. Come il Fichte avea incominciato a cercare l'unità nell'ordine della scienza col suo programma: *Sul concetto della dottrina della scienza*, publicato a Jena nel 1794 (1); così fece pure il suo discepolo, lo Schelling, che nello stesso anno pubblicò a Tubinga il suo scritto; *Sulla possibilità e sulla forma della filosofia in generale* (2). Il problema dell'Ontologia così posto non compariva che da un lato solo, cioè da quello dello scibile, non da quello dell'essere reale. Volendo dunque quei pensatori risolverlo, camminando su questa via laterale, riuscirono, specialmente lo Schelling, a violentare la natura delle cose, ricacciando nello stesso scibile, per diritto o per traverso, anche il mondo reale: storpiatura raccolta poi dall'Hegel e magnificata come una gran verità. Ma lo Schelling mal contento del *dualismo* del Fichte, si sforzò di pervenire a un sistema di perfetto *unitarismo*, riducendo ad un solo principio la scienza e la fede del Fichte: all'Hegel poi parendo, che l'opera non fosse ancora compiuta, per un'atto d'intuizione soggettiva, che rimaneva nel Sistema dello Schelling distinto dall'oggetto di essa intuizione, si vantò d'avere col suo Sistema dell'idea assoluta trovato il vero *Sistema unitario* (3), invano cercato da' suoi predecessori (*Logic.* 45, *sgg.*). E questo vanto medesimo è la confessione che

(1) « *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* ».

(2) « *Ueber die Möglichkeit und Forme der Philosophie überhaupt* ». — Il Fichte avea allora 32 anni, lo Schelling 19.

(3) Per *Sistema unitario* intendo quello — qualunque ne sia la forma, — che nella soluzione del problema ontologico, sollecito della sola *unità* dell'essere, o non conosce, o abolisce la *moltiplicità* sua propria, cioè le tre forme categoriche, senza le quali l'essere stesso diventa assurdo.

lo condanna: chè un sistema di puro unitarismo è contrario alla natura dell'essere, la dottrina del quale è l'Ontologia. Laonde a questo Filosofo sfuggì in fatti di mano l'essere stesso, e fu cacciato dal primo errore tanto avanti nell'assurdo, che si vide obbligato a fare l'essere stesso uguale al nulla e a ripararsi nel concetto oscuro e volgare del *diventare*, di molto posteriore a quello dell'essere (*Logic.* 51).

247. Ma chi vuole sottomettere alla critica qualche sistema filosofico, deve prenderlo da suoi principî, e vedere se i passi del pensatore vadano diritti, fissando, in caso che no, quel primo punto, nel quale il suo raziocinio travia. Riprendiamo adunque l'opuscolo di sopra citato del maestro dell' Hegel, il primo da lui pubblicato, che contiene il germe di tutto il Sistema Schellinghiano, e analizzandolo cerchiamo di sorprendere il ragionamento, che vi si adopera nel luogo preciso, dove incomincia a sviare (1).

In quest'opuscolo si proponeva lo Schelling di cercare « il principio universale della filosofia ».

Incomincia dicendo, che si devono risolvere due questioni: « qual sia il principio formale, quale il principio materiale di ogni sapere ».

248. Sulle quali due questioni, ch'egli propone ex abrupto, dobbiamo già osservare ch'esse non possono essere le prime nella Filosofia: poichè importando esse una riflessione sulla Filosofia stessa, suppongono la Filosofia già formata.

Di poi tali questioni, prese come prime, ne pregiudicano molte altre; p. e., esse suppongono certo, che ci sia un principio for-

(1) Lo Schelling andò bensì ne'suoi posteriori scritti sviluppando sempre più il suo sistema, ma non cangiandone i principî, che sono quelli che più importa siano accuratamente esaminati. La stessa nova Filosofia, ch'egli imprese d'insegnare a Berlino, è proposta da lui come una continuazione del primo suo sistema, o, com'egli dice, un'altra pagina della Filosofia. « *Erste Vorlesung in Berlin* 15 *Novembr.* 1841 ». La differenza, che lo parte dal Fichte, è forse più di parole che d'altro: poichè l'un e l'altro traggono lo spirito e il mondo esteriore dall'Io: nel Fichte il mondo esteriore pare anch'egli un'*idea:* lo Schelling volle provarlo una *realità*. Ma il mondo e ogni cosa riman sempre un effetto dell'Io, e l'Io stesso è un effetto di sè stesso: onde poi il *nullismo* dell'Hegel.

male, e un principio materiale di tutto lo scibile, il che non è stato ancora provato. Sarebbe stato almeno necessario definir prima, con una definizione propria, la stessa Filosofia, definire la forma e la materia della medesima, definire che cosa s'intenda per *principio*, e per *principio formale*, e per *principio materiale*. Lasciando tutto questo sottinteso, si viaggia necessariamente alla cieca.

249. Viene in appresso una definizione generica della Filosofia: « La Filosofia — si dice — è una scienza, cioè un *contenuto* determinato sotto una *forma* determinata ». Con questa definizione non si fa conoscere della Filosofia, se non ciò ch'ella ha di comune con tutte l'altre scienze: che anzi restringendosi a dire un *contenuto* determinato sotto una *forma* determinata, non si sa perciò nè di qual contenuto, nè di qual forma si parli, cioè se d'un contenuto e d'una forma nell'ordine delle cognizioni, o in quello delle realità. E se in quello delle cognizioni, conveniva dire chiaramente, che cosa sia il *contenuto* nell'ordine delle cognizioni, che cosa la *forma* in quest'ordine medesimo. La forma nell'ordine delle cognizioni non è anch'essa una cognizione? e se è una cognizione, non è anch'essa o non può essere un contenuto? e se non è una cognizione che cosa è dunque? — Egli è certo d'altra parte, che non ogni contenuto e ogni forma è una scienza, non ogni contenuto e ogni forma è la Filosofia. La parola stessa di *contenuto* (quand'anco non si voglia chiamarla una metafora) ha un significato assai diverso applicata al mondo delle cognizioni e a quello delle realità; e rispetto a queste ancora riceve un senso diversissimo, quando s'applica alle cose corporee, e quando s'applica alle cose spirituali; chè uno spirito contiene ciò che contiene in un modo tutt'affatto differente da quello di un vaso pieno, che contiene del liquore. Se lo Schelling avesse chiariti precedentemente tutti questi significati, e dimostrato in che consiste la differenza del *contenuto* dalla *forma*, e se sia una differenza assoluta o relativa, se una differenza in sè o puramente dialettica, non sarebbe sopravvenuto poi l'Hegel a negare tra *contenuto* e *forma* ogni differenza, giocando anch'egli d'equivoci. Che anzi investigando più avanti la natura del *contenuto* e della *forma* nell'ordine scientifico, sarebbe pervenuto a discoprire, probabilmente, la differenza

categorica dell'essere ideale e del reale, da cui quella dualità scientifica procede, e in cui ultimamente si fonda, come vedremo nel libro seguente.

250. Domanda in appresso, se il contenuto e la forma della Filosofia sieno arbitrarî o determinati necessariamente, di maniera che il contenuto vesta necessariamente questa forma, e la forma tragga seco questo contenuto: nel qual caso, dice, sono fondati sopra un principio comune. Questa questione partecipa di tutta l'indeterminazione, in cui furono lasciati i termini, ne' quali ella è posta per mancanza di definizioni. Per *forma* s'intende quella, che la mente umana può dare allo scibile, concependolo, o esprimendolo in parole? e in questo caso c'è una *forma* sola o più? ovvero s'intende per forma quella, che esige lo scibile stesso? Ma lo scibile, come contenuto, esige egli una forma diversa da se stesso? E di quale scibile si parla? d'uno scibile che può cadere nella mente umana, o d'uno scibile infinito, alla mente umana inaccessibile? E se si parla dello scibile, qual può cadere nella mente umana, d'uno scibile finito e imperfetto, come si può dimostrare ch'egli esiga una sola forma? Se poi si parla dello scibile infinito, qual è in Dio, è egli provato che deva avere una forma, o che questa sia la forma della Filosofia? Poichè la parola Filosofia sembra accennare a una scienza umana, altrimenti tenteremmo il volo d' Icaro. Laonde quand'anco fosse provato, che lo scibile compiuto ed infinito, quale è in Dio, dovesse avere un'unica forma; non sarebbe ancor provato, che quello scibile imperfetto, e conformato alle limitazioni della mente umana, cioè la Filosofia, fosse suscettivo di quella forma unica, e non dovesse anzi dalla sua stessa imperfezione e limitazione, corrispondente a quella delle facoltà umane, poter ricevere più forme, o, se una sola, anche questa imperfetta com'è imperfetto il contenuto. Se poi si dice, che anche nella mente umana lo scibile tiene qualche cosa dell' infinito e dell'assoluto, in tal caso non si doveva parlare di tutto lo scibile, o della Filosofia, senza distinzione; ma era necessario cominciare il discorso dal dimostrare: 1.° che una parte dello scibile umano è necessaria e assoluta; 2.° separare questa parte necessaria e assoluta da tutto il rimanente; 3.° domandare se questa parte aveva i due elementi del *contenuto* e della *forma*, e se forse questa appunto si riducesse

in fine a essere la *forma*, per l'uomo, d'ogni scientifico contenuto (*Teod.* 151; *Ideol.* 306-309; 1101-1109.).

La questione dunque: « se la forma, e il contenuto, della Filosofia è arbitraria o necessaria », rimane troppo indeterminata nella maniera in cui se la pose lo Schelling. Vediamo come si faccia a risolverla.

§ 2.

Lo Schelling pone male le condizioni della soluzione del problema.

251. Comincia ancora da una definizione impropria e soverchiamente generale di ciò che è una scienza. « Una scienza — dice — è un tutto sotto la forma d'unità ». Non ogni tutto sotto la forma d'unità è una scienza: il corpo umano, a ragion d'esempio, è un tutto sotto la forma d'unità, e non è una scienza. E non si dice nè pure di quale *unità* si parli, essendovi molte maniere d'unità. D'altra parte si cercava, se la *forma* della Filosofia sia necessaria: e qui nella definizione d'una scienza qualunque si prescrive, che per essere scienza abbia la *forma d'unità*. La forma d'unità è certamente unica: quindi con una tale definizione parrebbe già sciolto il problema. Che se poi qui la parola *forma* si prende in altro significato, perchè non dirlo? La medesima parola in più significati confonde il pensiero. Ma udiamo tutto il ragionamento.

« L'unità non è possibile, se non quando tutte le parti d'una scienza dipendono da un'unica condizione, e una delle sue parti non determina un'altra se non in tanto che ella stessa è determinata da quella superior condizione. Dunque una scienza non è possibile, se non sia fondata sopra un principio unico e assoluto rispetto ad essa ».

« Ma affinchè questo principio possa essere la condizione di tutta la scienza, conviene che sia nello stesso tempo principio del suo contenuto e della sua forma. Se dunque la filosofia è una scienza d'una forma determinata, e d'un contenuto pure determinato, il principio unico e supremo non dee solamente dare il fondamento a tutto il contenuto e a tutta la forma, ma avere

ancora egli stesso un contenuto necessariamente unito a una forma determinata ».

S'avverta bene, che quì si parla sempre dell'unità d'una scienza, e che però non siamo nel mondo reale, ma nel mondo scientifico: questi due mondi, cioè questi due ordini di esseri, sono distinti costantemente dal senso comune: e il pensatore non può confonderli in un solo, se prima non prova, che il senso comune s'inganna. Quest'avvertenza è necessaria per quello che si dirà in appresso.

252. Dice dunque in prima, che una scienza per avere unità deve derivarsi da un unico *principio*, che chiama anche condizione di tutte le sue parti: ma non definisce in specie, che cosa intenda per *principio*. Intende egli una proposizione? Egli pare; stantechè le scienze essendo un sapere riflesso si compongono di proposizioni connesse tra loro, la prima delle quali, da cui tutte le altre derivano, dicesi il loro principio. Ma si badi: in tal caso il principio, che si cerca, non è nè un principio delle realità, nè un principio di tutto lo scibile umano, poichè lo scibile umano, come pure l'ordine logico delle notizie, non incomincia da una proposizione, ma da una idea. E veramente le proposizioni si risolvono in *idee* come ne' loro elementi, e nella copula delle idee, che è il verbo, che da sè solo non costituisce nè un giudizio nè una proposizione (*Logic.* 334), e che si riduce all' idea, da cui si origina (*Logic.* 320-327.). Ora gli elementi sono anteriori logicamente al loro tutto (1), e perciò sono i principî del tutto: le idee dunque sono logicamente i principî dello scibile, anteriori alla scienza che comincia dalla proposizione (*Logic.* 302, 835, *sgg.*). E veramente si può dimostrare, e crediamo d'aver dimostrato, che antecedentemente ad ogni giudizio, e molto più ad ogni proposizione, l'uomo possiede, e deve di necessità possedere, il lume d'una prima idea. Il principio della scienza dunque non è il principio assolutamente primo: ma è principio rispetto alla scienza. Anche questa avvertenza è da noi posta quì, affinchè il lettore possa vigilare, e quasi direi controllare, i passi del nostro pensatore.

E già fin da quì quest'avvertenza ci giova di tanto, che pos-

(1) Arist. *Metaph.* IV (V) 3.

siamo riconoscere, quanto difetti di metodo la filosofia che esaminiamo, cominciando dalla questione come deve esser fatta la Filosofia e disposta la scienza, quando egli è evidente che bisogna prima di tutto cercare, che cosa ci sia nella mente umana d'anteriore ad una scienza ed alla Filosofia: il che è quanto dire conviene incominciare dalle ricerche ideologiche, i cui risultati si devono aver alla mano ad ogni passo nell'altre questioni, e in quella stessa così complessa della forma e del contenuto della Filosofia (*Logic.* 1-9). Il cercare dunque il principio della Filosofia di colpo non è incominciare dal principio, ma buttarsi in mezzo al sapere umano quasi a caso, per afferrarlo dove la mano incontra.

253. Già incominciando dal Kant la filosofia tedesca era entrata in questa falsa via: quegli speculatori si trovavano nella cognizione filosofica: credendo d'essere nel tutto dello scibile, non s'accorsero che erano in una parte, cioè nel sapere scientifico, e non seppero uscire da quella cerchia. Cercando il principio di questo si persuasero di cercar quello d'ogni sapere, quello almeno, a cui ogni sapere fosse subordinato. Perchè, dunque, è la *ragione* quella che produce la filosofia, il Kant rovesciò l'ordine delle facoltà e descrisse la ragione come una facoltà superiore a quella dell'intelletto (*Ideolog.* 325-364*). Il Fichte medesimamente dispregia *la coscienza immediata* dell'uomo volgare, e dice, che soltanto la ragione, che s'eleva al disopra della semplice coscienza di fatto, dà il suo oggetto alla Filosofia (1); pure lasciava alla ragione il suo oggetto immediato, onde venne l'intuizione dello Schelling. Ma l'Hegel s'accorse, che se s'ammette il principio della Filosofia come principio di tutto lo scibile, e se il principio della Filosofia è l'opera della *ragione*, che è quanto dire il risultato del ragionamento, non si potea accettare per principio alcun oggetto *immediato* (*Introd.* I. *Degli studi dell'Autore*, 84), quasi che il mediato sapere, che dee ad ogni modo dall'immediato derivarsi, potesse avere in sè verità e certezza, se non l'ha quello, da cui ragionando si deriva (*Preliminare alle Opp. Ideol.* 12 *sgg.*). Noi abbiamo riconciliata la Fi-

(1) « *Die Staatslehre, oder das Verhältniss des Urstaats zum Vernunftreiche* », nella collezione delle sue opere, t. IV, p. 369 sgg.

losofia coll'intelligenza umana, che pure esiste nell'uomo prima della Filosofia, dimostrando che il principio, da cui parte la mente del filosofo, è di necessità quello stesso da cui parte la mente dell'uomo, trasportato solamente questo unico principio dell'intelligenza nell'ordine della riflessione filosofica.

Quest' errore dunque di metodo, pel quale lo Schelling prese a investigare qual doveva essere il principio della Filosofia, prima di conoscere che cosa sia *sapere* umano, nella sua propria essenza, travolse il corso del pensiero de' filosofi di questa scola in innumerevoli errori, atti, per la loro sottigliezza e complicatezza, a stancare ed esaurire invano ogni potente intelligenza.

254. Dopo aver dunque supposto lo Schelling, che la Filosofia deva avere una forma e un contenuto, e che tuttavia deva avere una perfetta *unità*; non c'era altra via che di ridurre a un principio stesso tanto la forma, quanto il contenuto. Da questo conchiude lo Schelling, che il principio cercato « deve avere egli stesso un contenuto necessariamente unito a una forma determinata ». Che cammino abbiam fatto con questo? Eccolo: se la dualità della forma e del contenuto non toglie l'unità che si cerca della Filosofia, la stessa dualità non torrà l'unità neppure al principio della medesima. Ma se questa dualità non toglie l'unità della Filosofia, perchè nè pur la toglie al principio, quando si trasporta in questo; dunque la stessa dualità non può essere quella che ci obblighi a cercare un principio della filosofia, che dia a questa unità, ma il principio lo cercheremo per qualsivoglia altra ragione. O dunque il principio della Filosofia ha in sè questa dualità, o non l'ha. Se non l'ha, cessa d'esser vero che in esso sia tanto la *forma* quanto il *contenuto;* se l'ha, la dualità si conserva e il principio, che si cerca, non la rimove: per questo fine dunque esso è inutile.

255. Ma, continua lo Schelling, acciocchè l'unità non si sciolga, conviene, che i due elementi, da cui risulta, forma e contenuto, sieno legati necessariamente tra loro, di maniera che si determinino reciprocamente. Ammesso questo per la Filosofia intera, come s'ammise non per una dimostrazione, ma per un'ipotesi da cui si parte, la conclusione non è una conclusione, ma è la stessa ipotesi trasportata dalla Filosofia intera al principio della medesima. Con quella ipotesi si dice che « se la forma e il con-

tenuto sono legati necessariamente in modo, che l'uno determini l'altro reciprocamente, non „si" toglie l'unità della filosofia „e" non „si" toglie nè pure l'unità del suo principio ». Questo principio dunque consta di due elementi, e del loro nesso, che costituisce un terzo elemento. Per quanto sia tutto questo avanzato gratuitamente, potea però fare accorto il pensatore che, a malgrado di tutti gli sforzi del pensiero per giungere alla perfetta unità, il pensiero stesso da una ineluttabile necessità, senza pur accorgersi, è ricacciato fuori dalla stessa unità ad una misteriosa e indeclinabile trinità.

Di poi supponendo un principio il quale abbia una forma ed un contenuto necessariamente congiunti e determinati, conviene che la forma sia necessaria, e necessario il contenuto: senza di questo non sarebbe necessario il loro vincolo. Di qui procede, che o conviene negare l'esistenza delle cose contingenti, o conviene riconoscere che il principio della filosofia che si cerca, non può esser lo stesso che il principio di tutto lo scibile: perocchè lo scibile si stende anche alle cose contingenti; si sa, a ragion d'esempio, che esiste il mondo, e che potrebbe non esistere, senza che ciò involga contraddizione. Dunque il principio che si cerca non è nè pure un principio di tutto lo scibile, ma solo un principio della *cognizione de' necessarî*: chè il suo contenuto è necessario, e non ha nulla di contingente. In fatti si capisce benissimo come la *forma* anche della cognizione de' contingenti possa essere necessaria; ma non si capisce come il contenuto di questa cognizione possa esser necessario, perchè questo contenuto è anzi il contingente medesimo. Dalla quale osservazione procede questa ineluttabile conseguenza, « che non è assurdo che un principio d'una cognizione, che riguarda i soli necessarî, abbracci forma e contenuto, e sia necessario, ma che non si dà e non si può dare un principio necessario avente in sè forma e contenuto della cognizione in universale, cioè di una cognizione che abbracci tanto i necessarî quanto i contingenti, e che un tale principio per conseguente non può essere che formale, cioè deve essere pura forma, ma non contenuto ». E di vero il contenuto contingente non può esser legato in un modo necessario con una forma necessaria.

Vero è, che la *forma* contiene sempre in sè *virtualmente* il

contenuto; e questo è quello che abbiamo chiamato l'*essere virtuale*. Ma questo appunto s'esclude dallo Schelling dal momento che egli distingue la forma dal contenuto, chè il contenuto virtuale non si distingue dalla forma stessa, ed è a questa essenziale; dal momento altresì che dice, non bastare che il principio cercato « dia il fondamento a tutta la forma e a tutto il contenuto, ma essere uopo, che abbia un contenuto egli stesso unito a una forma determinata ».

256. Una così fatta maniera di parlare, noi osserveremo di più, è sommamente impropria: « *avere* un contenuto e una forma determinata ». Il principio cercato, secondo la medesima, è il subietto del contenuto e della forma; egli non è dunque nè forma nè contenuto. Ma se c'è qualche cosa che non sia nè forma nè contenuto, ma solo che *abbia* queste due cose, ugualmente si potrà dire che la Filosofia non sia nè la sua forma nè il suo contenuto, ma una terza cosa che *ha* questi due predicati. Se questo principio, che non è nè forma nè contenuto, ma subietto dell'una e dell'altro, si può concepire, questo per fermo non può essere che un *astratto;* poichè da ciò che ha forma e contenuto e che è indivisibile da questi, senza i quali nulla sarebbe, si trae colla ragione astraente un iniziamento della forma e del contenuto che non è nè l'una nè l'altro ancora. Dal che procedono due conseguenze:

1.° che essendo la *ragione astraente* un pensiero parziale (*Psicol.* 1319-1321) e sempre posteriore per conseguenza al pensiero completo e totale, immanente nella mente, essa non può dare un risultato che sia logicamente primo, ma soltanto un risultato dedotto. Onde giustamente diremo noi di novo: il Fichte (1) e l'Hegel confessarono con ingenuità, che il principio del loro sistema non era un lume immediato, ma un sapere mediato: il che equivale a confessarne l'imperfezione, chè ogni mediato dipende dall'immediato, e però non è nè primo, nè incondizionato;

2.° che un principio astratto non è nè l'essere, nè un ente,

(1) Fu il Fichte il primo a dire: che all'uomo naturale l'essere assoluto è dato dalla *coscienza immediata*, ma al Filosofo è dato dalla ragione che si leva al di sopra della semplice coscienza di fatto. Vedi « *Die Staatslehre, oder das Verhältniss des Urstaats zum Vernumftreiche* » nella collezione delle sue opere, t. IV.

ma è una pura *entità* elementare (*Ideolog.* 588*), che non può avere esistenza fuorchè nella mente e non in sè, e nasce da uno sguardo limitato della mente stessa, che considera l'ente o l'essere da un solo lato sotto qualche sua relazione, e non nella sua integrità.

Dalle quali considerazioni si deduce, che se si dà un principio della filosofia, che abbia una sua forma e un suo contenuto, e che non sia egli stesso nè forma nè contenuto, questo nè è un principio logicamente primo, nè indipendente nè assoluto, ma è un puro astratto, effetto d'un'operazione limitata della mente umana, avente un'esistenza soltanto relativa alla medesima. Dal che consegue, che il principio, che per questa via cercò lo Schelling, non può avere in nessun modo i caratteri ch'egli assegna al vero principio della Filosofia, i quali sono che sia assoluto ed incondizionato, e condizione egli stesso d'ogni forma e d'ogni contenuto.

257. Ma forse lo Schelling ci dirà, che noi prendiamo troppo a rigore la parola *avere*, e che egli intende che il principio stesso *sia* ad un tempo forma e contenuto; e non già un subietto da questi due elementi per astrazione distinto. Quando piaccia al filosofo di Leonberga di correggere in questo modo le sue maniere d'esprimersi, non vedo che possa guadagnarne gran fatto. Se il detto principio è la forma, non può essere il contenuto nella forma, a meno che la forma stessa mediante una riflessione non si faccia divenire contenuto d'un'altra forma o contenuto della stessa forma veduta riflessamente; e se quel principio è egli stesso il contenuto, non può essere la forma, a meno che di novo, mediante un'altra riflessione, egli non si faccia divenire forma d'un altro contenuto o del contenuto medesimo veduto riflessamente: perchè forma e contenuto, dati una volta che sieno, s'escludono reciprocamente, benchè anche si chiamino come cose relative. La relazione di due termini involge sempre una negazione, per la quale la mente dice: « l'uno non è l'altro ». O conviene dunque dire, che il principio che si cerca sia da prima forma, e solo posteriormente contenuto, o convien dire che sia prima contenuto, e posteriormente forma: non può essere l'una e l'altro colla stessa primitività di relazione, benchè, supposto che sia prima forma, questa involga una relazione con un con-

tenuto, e supposto che sia prima contenuto, questo involga una relazione con una forma. I concetti insomma di forma e di contenuto hanno una correlazione, o, come noi diciamo, sintesizzano; ma restano sempre distinti, l'uno non è mai l'altro: è una dualità prima, che non si può abolire per sostituire ad essa l'unità.

Se dunque si cerca « un principio della forma e del contenuto », di modo che quello sia subietto dell'una e dell'altro, e non sia nè l'una nè l'altro, s'avrà; ma come un puro astratto dipendente dall'intero, e però posteriore e condizionato. Se si cerca un principio che sia egli stesso forma, ed egli stesso contenuto, s'avrà ancora; ma in quant'è forma non sarà contenuto, e in quant'è contenuto non sarà forma; e però non si potrà dire che colla stessa primitività di relazione sia l'una e l'altro, nè che la relazione della forma e del contenuto sia qualche cosa di diverso e d'anteriore ad entrambi. E che non possa essere anteriore è palese, perchè la relazione non è mai anteriore ai termini tra cui ella passa; che anzi nell'ordine logico, e secondo il concepire della mente umana, è posteriore ai medesimi.

258. Ma o che si concepisca il principio cercato della Filosofia come un subietto avente essenzialmente una primitiva forma e un primitivo contenuto; o che si concepisca il detto principio come esso stesso forma, e contenuto di questa forma ad un tempo; risulta sempre necessario che nel principio detto cadano tre elementi distinti: 1.° la forma; 2.° il contenuto; 3.° o il subietto, o la relazione qualunque sia che unisce in uno la forma e il contenuto: e tutt'e tre questi elementi devono sintesizzare, onde niuno di essi può essere assolutamente prima. L'unità assoluta non si può dunque trovare nel principio della Filosofia alle condizioni poste dallo Schelling.

§ 3.

La soluzione del problema data dal Fichte e dallo Schelling non può soddisfare.

259. Stabilite dunque dallo Schelling queste condizioni e questi caratteri, che dovea avere il principio della Filosofia, si mise in traccia del medesimo.

Sulla stessa traccia dobbiamo metterci anche noi, e, seguendolo, vedere dove ci conduce, e se il principio che giunge ad afferrare sia il principio vero della Filosofia, ch'egli prende per un medesimo col principio dello scibile universale, benchè a torto, come abbiamo osservato.

È dunque da collocarsi al tempo, in cui lo Schelling cominciò in Germania a speculare, e vedere in quale stato vi si trovava allora la Filosofia.

260. Il Kant dalla varietà de'giudizî aveva dedotti i concetti puri dell' intendimento; ma della varietà stessa de' giudizi non avea dato nessuna ragione, l'avea presa come un fatto. Il Reinholt credette di trovare un principio unico, a cui si riducessero le forme de' giudizi; e questo disse esser la *coscienza* (1). Ma non s'accorse, che la coscienza poteva bensì abbracciare tutti i giudizî, ma non mai rendere una ragione della loro diversità: molto meno s'accorse che la coscienza era qualche cosa di riflesso, che esigeva una cognizione precedente immediata ed ancora inconsapevole. Tuttavia la coscienza del Reinholt parve un progresso, specialmente dopo che il Fichte le tolse dattorno quel vago e quell'indeterminato che la parola presenta, riducendola all' *IO*.

Lo Schelling sopraggiunto in questo momento, da una parte prese il pensiero del Reinholt e del Fichte come giusto e fecondo, dall'altra vide, che l'IO e la coscienza non poteva determinare e spiegare la varietà de' giudizi e de' concetti, onde disse che oltre l'IO ci doveva essere una *forma*, per esempio, il principio di contraddizione. Ma quest'era una dualità: ed una tale dualità l'avea posta lo stesso Kant, quando avea insegnata la doppia forma de' giudizî, l'analitica e la sintetica (*Ideol.* 342-360). Il Fichte avea riconosciuto questa dualità, e sforzatosi di levarla. Avea cominciato dal principio d'identità, cioè dalla *forma*, da lui espresso

(1) Già lo stesso Kant avea detto: « L'*io penso* » — ossia la coscienza del mio pensiero — « deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, « poichè altrimenti qualche cosa sarebbe rappresentata in me senza poter « esser pensata ». *Critica della ragion pura*, § XVI. Laonde il Reinholt non fece in fine altro che dar maggiore importanza ed anche esagerata ad una sentenza del Kant. V. *Rinnov*. Lib. III. Cap. XXIV, p. 336. *n;* e *Ideol.* 1390, *sgg.**

così A=A, ed avea detto, che questo non può esistere assolutamente che nella coscienza, nell' IO, come in un primo fatto. Avea detto A=A è un principio condizionato, e vuol dire « se A è, è A »; all'incontro il principio: « Io sono io », è un principio assoluto d'identità, perchè esprime un atto che pone sè stesso, un atto che è nello stesso tempo un fatto (*Thathandlung*). Nell' Io c'è dunque il principio d'identità assolutamente posto, perchè « l'Io suppone la coscienza di sè stesso », quindi c'è essenzialmente la replicazione di sè stesso, c'è: « Io sono io ». È questa forse la più tenace e sottile illusione della filosofia germanica: noi crediamo d'averla esposta con tutta la forza di cui è suscettiva, e interamente disciolta nella Psicologia (61-81). Il discepolo, cioè lo Schelling, credette che questa fosse veramente la maniera di porre un principio unico che contenesse in sè la *forma* e il *contenuto*: e quindi abbracciò il principio fichtiano: Io=Io.

261. Vediamo dunque se questo principio corrisponde alle condizioni del problema.

In primo luogo che cosa si cercava? — Un principio dello scibile — e non di tutto lo scibile ma della Filosofia — cioè dello scibile sotto la forma riflessa e filosofica (*247-249, 251, 252*).

Ora l'*IO* è egli una cosa che appartenga all'ordine dello scibile, o all'ordine delle realità? — Tre risposte sono possibili: o che l'*IO* appartiene unicamente allo scibile; o che appartiene unicamente all'ordine delle realità; o all'uno e all'altro ordine ugualmente: l'averlo lasciato in dubbio è già un gran difetto.

La prima risposta rovinerebbe il sistema, poichè se appartenesse unicamente allo scibile, sarebbe una pura idea, o se meglio piace chiamarlo una prima forma, senz'altro contenuto, da poichè le sole idee appartengono puramente allo scibile. E la pura idea dell' IO non è certamente lo stesso che l' IO reale (*Rinnovamento*, p. 284-295.).

Pure sembra, che l' IO del Fichte e dello Schelling si prenda da questi filosofi per un' idea. Poichè se si discende alla realità e quindi all'esperienza, ci sono altrettanti IO quanti uomini reali; e sembra che l' IO d'un uomo reale qualunque, che è quanto dire un IO reale, non possa esser venuto nè pure nella mente de' nostri speculatori. Dunque il loro *IO* è ideale, separato ed astratto

da tutti gli IO reali e sussistenti. Ma l' IO astratto è un' *idea*, e questa posteriore, nell'ordine logico, appunto perchè astratta. Conveniva dunque provare che questa fosse la prima delle idee, quella da cui tutte le altre procedono: il che è impossibile. Non essendo dunque l'idea astratta dell' IO la prima delle idee, madre di tutte l'altre, non può essere il principio della Filosofia o dello scibile umano: e poi l'idea non è quella che dice IO, e che pone se stessa.

262. Che se l'IO appartiene unicamente all'*ordine reale*, ancor meno può essere il principio cercato, quando neppure apparterrebbe all'ordine scientifico. E pure il Fichte e lo Schelling indubitatamente parlano, e descrivono l'IO, come se appartenesse all'ordine delle cose reali: dicono che è un'azione, e un fatto; e l'azione è il carattere proprio della forma *reale* dell'essere, e non dell'ideale; che anzi, secondo questi filosofi, l'IO è l'azione assoluta creatrice di sè stesso, onde il Fichte lo definisce: « ciò, la « cui essenza consiste puramente in questo che si pone da sè « stesso come esistente, è l'IO, come subietto assoluto » (1). Quest' IO dunque è un *subietto;* nova prova che s'intende d'un IO reale, poichè il subietto come tale non è l'obietto; e soltanto l'obietto è ciò che costituisce lo scibile, e nel caso nostro, la Filosofia. Nella Filosofia, e in generale nella scienza, si può bensì introdurre l' *idea del subietto*, come ogni altra idea, perchè essa è *oggetto* conoscibile; ma un subietto reale e vivente non può in nessuna maniera esserci portato; chè altramente la Filosofia sarebbe un aggregato di cose reali, per esempio, di persone reali, sarebbe una persona, o un popolo e non una scienza. Diremo piuttosto che questi filosofi nel risolvere il problema, che si sono proposti, lo scambiano del tutto, e mentre cercano il principio della Filosofia, cioè d'una scienza, essi poi afferrano in fatto il principio del mondo reale; se pur è tale l'IO, questione che tratteremo a suo luogo. Nessuna *realità* può essere — ella stessa e non la sua idea — il principio d'una teoria, e molto meno della « teoria della scienza », come il Fichte intitola il suo libro.

(1) *Das jenige dessen seyn blos darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt, ist das Jch als absolutes subject.* Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, (1794), p. 9.

263. Resta la terza ipotesi, che l'IO sia ad un tempo e un reale, e qualche cosa d'appartenente all'ordine dello scibile: e questo è quello che sembra pretendere il Fichte quando dice che « l'IO suppone la coscienza di sè, e non diventa oggetto, se non in quanto è subietto » (1); quello che sembra pretendere il suo discepolo lo Schelling, quando crede di trovare nell'Io=Io il contenuto ad un tempo e la forma. Ma le cose dette di sopra mostrano anche l'impossibilità di questa terza ipotesi. Poichè in qual maniera ciò che è l'idea dell'IO sarebbe anche un IO reale, determinato, vivente? L'Io determinato e vivente qualunque sia esclude da sè tutti gli altri IO determinati e viventi: l'*idea dell'Io* all'incontro essendo una forma vôta, non contiene in sè alcun *Io* determinato e vivente, benchè li faccia conoscer tutti. L'*Io* determinato e vivente e l'*idea dell' Io* non possono mai essere la medesima cosa, escludendosi per la loro opposizione; onde il primo può bensì essere un *principio reale* d'azione, ma come tale non può essere un principio scientifico, e il secondo può ben essere un principio scientifico, per esempio, della Psicologia (*Psicol.* 107—114), non mai però il primo della Filosofia o dello scibile umano, nè quello che i nostri filosofi vanno cercando. E ciò perchè le due forme dell'essere, la *subiettiva* e l'*obiettiva*, non si possono mai confondere e unificare, il che sfuggì ai nostri filosofi. E non vale l'asserire col Fichte, che all'IO è essenziale la *coscienza* di sè stesso, dovendosi distinguere il *sentimento proprio*, che gli è essenziale, dalla sua *coscienza*, che non è altro che il *conoscimento del proprio sentimento*, il quale non gli è essenziale, come abbiamo già distinto e provato nella Psicologia. Il credere il contrario provenne a' filosofi tedeschi dal non aver essi considerato l' *Io* puro ma l' *Io* involto nella riflessione. Ma quand'anco supponessimo che l' *Io* avesse essenzialmente la coscienza di sè stesso, e che perciò? Sarebbe sempre o un *Io* reale, com'è l'Io riflettente sopra di sè, e quindi non mai un principio scientifico; ovvero l'*idea dell' Io*, e non mai il primo noto, non mai il

(1) Ivi. — Quel giorno, nel quale il Fichte salita la cattedra, promise ai suoi discepoli: « di creare Dio » (*Ideol.* 1389 e *sgg.*), intendeva certamente l'IO principio della sua Filosofia, non l'IO divino, perocchè quest'IO divino era creato dall'IO umano, che parlava dalla cattedra.

principio di tutto lo scibile, o anche solo della Filosofia, perchè altre idee egli suppone avanti di sè, idee che la scienza deve esaminare e non supporre. E poi quest' IO reale vestito della propria riflessione sarà egli reale e ideale ad un tempo, a cagione che ha la coscienza di sè? Non mai. L'idea di sè stesso starà a lui presente, ma non si confonderà mai con esso. L'*Io* reale sarà puramente un *Io*, e non sarà mai anche l'*idea dell'Io:* ma questa idea sarà un obietto a lui contrapposto come intelligibile, non mai egli stesso che è essenzialmente subietto. Le speculazioni de' nostri filosofi altro non sono dunque che un viluppo di concetti, mancante d'analisi, e quindi un viluppo di paralogismi e d'illusioni.

264. Ma tentando di avvocare la loro causa, affine che si veda la questione da ogni lato, prendiamo la cosa sotto un altro aspetto. Nell'*idea* s'intuisce l'*essenza:* nell' idea dell' Io s' intuisce l'essenza dell' Io. Se quest'essenza dell' Io noi la spogliamo d'ogni difetto e limitazione, e gli aggiungiamo ogni pregio, avremo un'essenza perfetta dell' Io. Ora sia dimostrato, che l'essenza perfetta dell' Io deva sussistere: questa sarà un Dio persona, condizione di tutte le cose e di tutto lo scibile. Quest' è dunque il principio dello scibile, che si cerca: ed è reale ad un tempo ed oggettivo cioè intelligibile. A questo infatti sembra che voglia condurci lo Schelling: non è così sciolto il problema?

A questo, che è quanto di meglio si può dire a favore dei nostri speculatori, dobbiamo di novo rispondere, che con tutto ciò non sarebbe punto trovato il principio dello scibile o della Filosofia, come abbiamo già mostrato nel Preliminare alle opere ideologiche, ed ecco perchè:

1.° Per arrivare al pensiero d'un Io assoluto, la mente umana non può movere che dall'esperienza dell' Io umano. Deve prima *universalizzarlo* ed *astrarlo*, formando l' idea astratta dell'Io umano, poi *levargli* d'attorno le limitazioni umane, *aggiungendogli* tutti i pregi. Formatasi in questo modo l'idea dell'Io assoluto, *argomentare,* che quest'Io assoluto, che intuisce nell' idea e di cui non percepisce la realità, deve esistere necessariamente. La persuasione dunque che quest' IO assoluto sussista è il prodotto di molte facoltà e operazioni dello spirito umano, dovendo concorrere all'opera: 1.° il sentimento proprio; 2.° la

percezione intellettiva di questo sentimento; 3.° l'universalizzazione; 4.° l'astrazione; 5.° la facoltà di conoscere ciò che è difettoso e limitato nell'Io umano astratto, il che suppone una *norma* preesistente nel pensiero, e una *norma illimitata*; 6.° la facoltà d'aggiungere i pregi sovrumani, il che ancora suppone una *norma* per trovarli; 7.° la facoltà d'argomentare, che racchiude quel giudizio e quel raziocinio, e suppone precedenti i principî di cognizione, d'identità, di contraddizione, ecc., e particolarmente il *principio di assolutità*. Da questo si vede che non si può in alcun modo pervenire a trovare con certezza l'esistenza d'un IO assoluto, se prima non sia ammesso per vero che le facoltà umane ben adoperate non conducono in errore, e sopratutto se non precedano i principî universali del ragionamento. Quell'IO assoluto adunque, che non si percepisce, ma s'induce ragionando, non è il primo nell'ordine dello scibile umano, e della Filosofia: ma è piuttosto l'ultimo risultato di questa.

2.° L'IO assoluto, argomentato così e non percepito, non è già svelato positivamente all'uomo, ma determinato con altre idee a quella guisa che nella matematica un'x incognita ancora si possiede in una formola, di cui non si può calcolare il valore (*Logic.* *680, *sgg.**): non può dunque una notizia negativa costituire il principio di tutto lo scibile positivo; perocchè sarebbe come se si pretendesse che il valore dell'x incognita fosse il principio della cognizione della formola in cui è involto e da cui è determinato, forma composta di valori noti singolarmente presi.

3.° A questo s'aggiunge che l'IO assoluto di questi filosofi non è che l'*Io umano* preso per assoluto. E una delle prove che essi non giunsero nè pure all'idea indicativa (**Log.* 476-485*) si è questa che, dopo d'aver ammesso per primo principio l'Io = Io — sforzandosi d'introdurvi un principio d'identità (*Ideol.* 438. *n.*) — dissero, che da questo principio ne veniva quest'altro: « Il Non-Io è diverso dall'Io », introducendo un Non-io, e pretendendo che questa opposizione del Non-io all'Io fosse essenziale all'Io. Ora l'IO assoluto non può certamente avere niuna opposizione e limitazione a sè essenziale, perchè non ha limite alcuno: e l'Io che ha, nell'esperienza, opposizione e limitazione è soltanto l'umano; senza che perciò sia punto dimostrato, che

l'opposizione e la limitazione empirica sia punto essenziale. Che anzi i nostri filosofi qui precipitano del tutto. Perocchè questo Non-io, che oppongono all'IO assoluto, è il Mondo esteriore, il quale è manifestamente un contingente, che con franche asserzioni destituite d'ogni prova cangiano in un necessario. Poichè se l'IO assoluto, com'essi dicono, è necessario, e se quest'Io non può stare senza un Non-io che contrappone a sè medesimo, e questo Non-io è il mondo, dunque il Mondo è necessario: ed è necessario il legame del Mondo con Dio, che è il terzo principio dello Schelling. Ora qui pervenuta la speculazione si trova in un fatalismo e in un panteismo senz'uscita (*Ideol.* 1388-1407). Ma come ci è pervenuta? Per mezzo di asserzioni gratuite, di concetti avviluppati e confusi, di salti, di paralogismi, di contraddizioni.

Se dunque si fossero data la pena questi filosofi d'attenersi più religiosamente alle regole dell'antica logica, se avessero definito, e distinto: se sopratutto avessero distinti i concetti secondo le loro relazioni e aspetti dialettici, non avrebbero riempita la filosofia di tanti paradossi, ed assurdi.

Articolo V.

Come si possa soddisfare al bisogno che ha la mente umana d'unità.

265. E veramente il bisogno della mente di ridurre ogni cosa ad una certa unità, c'è sicuramente. Ma la difficoltà consiste:

1.° Nel determinare qual sia quest'*unità*, quale ne sia la natura;

2.° Nel determinare di qual *riduzione* si parli, nel descrivere accuratamente questa riduzione.

Questo non si può fare, come dicevamo, senza le più accurate definizioni e distinzioni dialettiche. Approfittiamoci di quelle che abbiamo accennate per risolvere una tale importante questione.

266. Egli è chiaro, dopo quello che abbiam detto, che l'unità che si cerca, non può trovarsi nei *termini* dell'essere, perchè i

primi suoi termini sono le forme categoriche, e queste sono tre e non una, e sono irreducibili; i termini poi posteriori alle categorie sono assai più numerosi. Convien dunque cercare l'*unità* nell'essere stesso.

267. Ma l'essere si concepisce in più maniere come abbiam detto, le quali si riducono a tre. Perocchè:

1.° O si concepisce l'essere unito a' suoi termini, e in tal caso non è più uno, ma non si hanno che più enti o più entità;

2.° O si concepisce l'*essere astratto* preciso da ogni relazione co' suoi termini, e quest'essere astratto non è principio di cosa alcuna, per la stessa ipotesi dell'astrazione, e però non si può ridurre a lui come ad unità la moltiplicità delle cose;

3.° O finalmente si concepisce l'essere bensì in separato da' suoi termini, ma in relazione con essi: e in questo aspetto egli può essere riguardato dalla mente in due relazioni diverse, o come quello che contiene *virtualmente* i suoi termini, e così lo chiamammo *essere virtuale*, o come iniziamento e attualità prima de' termini stessi antecedente ad essi, e così lo chiamammo *essere iniziale*.

268. Col primo di questi due concetti si pensa la virtù o possibilità che ha la natura dell'essere di terminarsi in tutti i modi che non involgano contraddizione: si pensa l'*essere* senz'altra considerazione se non quella della suscettività ch'egli ha di ultimarsi comecchesia. In quest'essere dunque si pensano tutti i termini, ma in potenza e non distinti. E questa è una prima *unificazione* delle entità nell'essenza, un'unificazione delle entità tutte, ma nella prima loro ed unica potenzialità, non delle entità in atto.

Col secondo di questi due concetti dell'essere, cioè coll'*essere iniziale*, si pensa l'*essere* come inizio di tutti i suoi termini in atto. L'essere è diviso per astrazione da' suoi termini, ma non si prescinde dalla sua relazione con questi, anzi è appunto questa relazione, che si considera in quel concetto. Questa relazione è appunto quella d'*inizio* e di *ultimazione*. Essendo i termini innumerevoli, l'essere si può ultimare in tutti questi, ma egli è sempre uno, semplice, il medesimo: non è i suoi termini, ma è il comune loro principio. Quest'è dunque una seconda *unificazione* o per dir meglio una seconda riduzione all'unità di tutti i termini in atto.

I concetti dunque di *essere virtuale* e di *essere iniziale* prestano alla mente la via di soddisfare al bisogno ch'ella sente dell'unità: il primo le somministra il modo di ridurre ad unità tutti i moltiplici termini dell'essere considerati nella loro potenzialità; il secondo le somministra il modo di ridurre ad unità tutti i moltiplici termini dell'essere considerati nella loro attualità.

269. Se si considera dunque l'*essere virtuale*, egli costituisce la *materia universale* di tutte le cose: se si considera l'*essere iniziale*, egli costituisce la *forma universale* di tutte le cose (1). Tutte le cose dunque sono *essere come materia*, in quanto diventa al pensiero tutte le cose per la sua virtualità: tutte le cose sono *essere come forma*, in quanto ogni loro atto è essere per la sua inizialità. Ma si consideri bene che valore abbia questa sentenza, e non si prenda alla grossa. L'essere virtuale e l'essere iniziale sono due concetti dialettici della mente umana. Deve dunque intendersi unicamente che *l'essere virtuale* è la *materia dialettica* di tutte le cose, e che l'*essere iniziale* è la *forma dialettica* di tutte le cose; e non altramente.

Ora che cosa vuol dire materia e forma dialettica? — Materia dialettica vuol dire quella che risponde a un dato *concetto dialettico*, col quale la materia delle cose si conosce: forma dialettica vuol dire quella che corrisponde a un dato *concetto dialettico*, col quale la forma delle cose si conosce. Il concetto dialettico è quello che non fa conoscere già un *ente pieno*, ma qualche cosa dell'ente diviso per astrazione dal resto sotto qualche relazione. Quando dunque si dice che l'*essere virtuale* è la materia universale di tutte le cose, altro non si dice, se non che ciò che il concetto dell'essere virtuale fa conoscere è la materia di tutte le cose, ma ciò che il concetto dell'essere virtuale fa conoscere, non è già un ente pieno, o l'essere terminato, e molto meno tra gli esseri terminati il più terminato di tutti che è l'ente assoluto,

(1) Nella Psicologia (776-815) abbiamo ristretto l'uso de' vocaboli *materia* e *forma* alla natura corporea. Aggiungendo gli epiteti di *universale* e di *dialettica*, ricevono qui un altro significato, che rispetto al primo ha del traslato. Avremmo voluto potere evitare queste varietà nell'uso delle parole, ma non l'abbiamo potuto fare per servire alla chiarezza, e non dipartirci troppo bruscamente dall'uso comune. Più avanti sostituiremo a queste parole di *materia* e di *forma* de' vocaboli più proprî.

Iddio. Laonde quantunque si predichi di tutte le cose l'essere virtuale come loro materia, non è già vero che si predichi con questo Dio; poichè Iddio non è l'essere virtuale, ma l'essere attualissimo: ma si predica quella natura di essere che è contenuta nel concetto dell'essere virtuale, il quale non fa conoscere Iddio, ma l'essere senza termini attuali che ha virtù d'attuarsi, il quale non è un *ente pieno*, ma solo qualche cosa dell'ente, diviso dal resto dell'ente e considerato da sè.

Lo stesso si dica dell'*essere iniziale* considerato come *forma dialettica universale* di tutte le cose. Il concetto dialettico di forma non fa conoscere già una forma che sia un ente, e molto meno fa conoscere Iddio che è ente pienissimo; ma altro non fa conoscere che qualche cosa d'appartenente all'ente, diviso dal resto di esso, cosa che in tal modo separata non esiste che nella mente, cioè nello stesso concetto dialettico intuíto dalla mente umana.

Quando dunque si dice, che l'*essere virtuale* è la materia dialettica, e l'*essere iniziale* è la forma dialettica di tutte le cose, non si dice altro se non che la mente umana ha un *concetto* che si può predicare come materia di tutte le cose, ed ha un altro concetto che si può predicare come forma di tutte le cose; ma non si dice mica che quel concetto rappresenti un ente, e molto meno che rappresenti Dio; ma altro non rappresenta che qualche cosa dell'ente, che separato dall'ente non è ente, e non può sussistere altro che nella mente; altro non rappresenta in una parola che l'essere precisamente come virtuale, e l'essere precisamente come inizio di tutte le cose.

270. Il Panteismo nacque appunto dal non essersi distinti questi concetti dialettici della mente da que' concetti, che rappresentano un ente pieno Si vide dunque che l'essere dovea essere la materia di tutte le cose, ma non si vide che quest'essere non rappresentava punto Dio, nè rappresentava un ente, ma un oggetto ideale ed astratto, non esistente che davanti alla mente; benchè questo oggetto ideale ed astratto non fosse già nulla, nè fosse punto la mente stessa che è subiettiva, nè fosse tale a cui nulla rispondesse nella realità, perchè nella realità vi corrispondeva non l'ente, ma qualche cosa dell'ente. Il dirsi dunque che tutto è essere, o che l'essere si può predicare di tutto, non è panteismo; e non è un ridurre tutti gli enti ad un solo

ente, benchè l'essere sia semplice e non abbia moltiplicità; ma questo nasce perchè ogni moltiplicità trae la sua origine dai termini dell'essere, e però non si può trovare nell'essere in quanto si concepisce dalla mente come anteriore a' suoi termini e del tutto interminato.

Che anzi di questa entità astratta si potrebbe movere questione, se le convenga il predicato di *uno;* e se non fosse più esatto favellare il dire, ch'ella non ha ancora nè *moltiplicità* nè *unità*, ma che è nell'ordine logico dell'astrazione anteriore all'una ed all'altra. In fatti, se nel concetto di *uno* si fa entrare l'esclusione dell'*altro*, non si potrebbe dare all'essere iniziale e virtuale l'epiteto di *uno*, perchè niente esclude, niente ha da escludere: ma de' diversi concetti dell'uno diremo altrove.

271. Mediante questi due concetti dell'essere, cioè l'*essere virtuale* e l'*essere iniziale,* si spiega, come l'essere possa ugualmente fare l'ufficio di subietto e di predicato (*Logic.* 397). Quando l'essere fa l'ufficio di predicato, come dicendo: « questo fiore è essere », allora se non è un giudizio d'identità perfetta (*Logic.* 404), il subietto è costituito dal termine dell'essere o dall'essere terminato, e il predicato essere si considera come *virtuale*, quasi si dicesse: « questo fiore è cosa che sta contenuta virtualmente nell'essere ». Quando l'essere fa l'ufficio di subietto, e non si tratta d'un giudizio d'identità perfetta, allora l'essere si considera come *iniziale*, ed è uno di quei subietti che abbiamo chiamati *antecedenti* (*Logic.* 406). Così dicendosi: « L'essere, che è qui, è un fiore », equivale a dire: « l'*essere iniziale* si termina così che se ne ha un fiore ».

Chè se prendiamo la formola de' giudizî perfettamente identici: « l'essere è l'essere », l'un essere prende il concetto di materia (essere virtuale), l'altro di forma (essere iniziale); ma può ugualmente il subietto considerarsi come materia, nel qual caso il predicato è forma, o considerarsi come forma, nel qual caso il predicato tiene il posto della materia.

Articolo VI.

Ragione degli errori, in cui caddero lo Schelling e l'Hegel suo discepolo.

272. Potendosi dunque prendere l'*essere* sotto il doppio aspetto di *materia* e di *forma* universale, si soddisfa alla condizione posta dallo Schelling al principio da lui cercato della filosofia, che deva esser ad un tempo e *contenuto* e *forma* di tutto lo scibile. Dicendo questo il nostro filosofo travide una verità; ma nè la espresse con esattezza filosofica, nè potè attuarla soddisfacendo alla condizione che s'era imposta: indi i suoi errori.

Non espresse quella condizione con esattezza, perchè omise le analisi e le definizioni dialettiche, sulle quali si regge il problema: non potè soddisfarvi, perchè, invece di mantenersi alla sfera del problema, che riguardava lo scibile e quindi esigeva che si ascendesse alla prima idea, all'essere ancor senza termini considerato nella sua virtualità e inizialità, precipitò senza alcuna logica derivazione a un ente determinatissimo, qual è l'IO, e questo stesso, non distinguendo le forme categoriche, lo lasciò ambiguo, ora prendendolo come un IO ideale, ora come un IO reale, con perpetua equivocazione. In fatti, dopo aver detto che il principio della filosofia, di cui andava in cerca, dovea essere « assoluto ed indipendente », soggiunge: « Il suo « contenuto sarà indipendente da ogni altro contenuto, s'egli « SI PORRA' egli stesso, per la sua propria potenza d'azione »: dimenticandosi che « un principio dello scibile non ha potenza, nè azione, nè può porre sè stesso », perchè tutte queste cose appartengono a un principio ossia causa reale, onde siamo già usciti con questo dalla sfera delle idee e della scienza. Soggiunge francamente, e senz'alcuna prova: « questo carattere non appartiene che all'Io ». Ma se si parla d'un Io reale, come abbiamo già osservato, gli IO reali sono innumerevoli, quanti sono gli uomini, e però vi avranno altrettanti principî di filosofia! Se si parla d'un IO astratto, questa è un'*idea* che, al pari di tutte le altre, è uno scibile, ma non ha azione, e non pone sè stessa; e converrebbe provare che fosse la prima di

tutte le idee, per collocarla in capo alla filosofia e allo scibile. Se poi si parla d'un IO assoluto, dell'Io di Dio, è una futilità entusiastica il dire, che l'uomo vede immediatamente Iddio: che se lo vedesse veramente, vedrebbe ch'egli è tre persone, e non una sola, com'è cotest'IO filosofico de' nostri speculatori. Se poi non si vede quest'Io assoluto, convien dedurlo, e ricorrere perciò a' principî logici, a lui anteriori nella mente umana. Ma poniamo che l'uomo vedesse il preteso Io unico ed assoluto dello Schelling: anche l'uomo che lo vede è un Io. Ora l'Io veduto non sarebbe l'Io vedente: si avrebbero dunque due Io: qual sarebbe il principio della filosofia, e dello scibile? Probabilmente, anzi certamente si risponderà l'Io veduto, perchè si dichiara veduto appunto per questo, perchè s'abbia il principio dello scibile. Ora, io che vedo quest'Io assoluto avrò la coscienza di me stesso, ma avrò per questo ancora la coscienza di quell'Io assoluto ch'Io vedo? Pare di no; altrimente io, umano individuo, avrei la coscienza dell'IO infinito. Se vedo dunque quest'Io assoluto, vedo bensì la necessità che esso abbia la sua coscienza, ma non avendo io stesso questa coscienza, non ho quell'Io che si richiede, acciocchè sia principio della filosofia e dello scibile: poichè si dichiara che a quest'Io è essenziale la coscienza di se stesso. L'*Io veduto* dunque da un altro Io, non è precisamente lo stesso dell'Io che sente e vive in se stesso: ma è una semplice notizia di questo. Lo Schelling dunque non move la sua Filosofia dall'Io stesso, ma da una *notizia* che l'uomo che filosofa ha dell'Io assoluto. Ma una pura *notizia* non ha potenza, non pone sè stessa colla propria sua attività: non è dunque quel principio, che richiede lo Schelling a cui faccia capo la filosofia.

273. Pure a quell'Io, ch'egli costituisce principio della filosofia e dello scibile, lo Schelling discepolo del Fichte attribuisce la coscienza, e dice che il principio della Filosofia — imitando qui il Cartesio — è quella prima parola con cui pone se stesso, ponendo la sua coscienza, e dicendo: « Io sono Io ». Lascio da parte che questa formola suppone che l'Io esista prima d'esistere; ma invece osservo, che se questo pronunciato dell'Io è il principio della filosofia, s'avranno tanti principî realmente diversi di filosofia, quanti saranno gli Io: giacchè ogni Io dice essenzialmente:

« Io sono Io », e questo principio non si potrà insegnare, perchè ciascun IO lo pronuncia per se solo, e non si può pronunciare in due o in più: e quel che pronuncia un Io, non è quel che pronuncia un altro Io. Che se si dice che si potrà raccogliere questi pronunciati, e formarne un pronunciato universale; questo non sarà più il principio della filosofia, perchè questo pronunciato universale non è un Io che pronunci se stesso, ma un'altra cosa pronunciata da quanti Io si voglia, ciascun de' quali pronunciandola non pronuncia se stesso, ben sapendo di non essere essi stessi, individuale come sono, un pronunciato universale.

Ma come poi un Io può dire: « Io sono Io »? Dicendo così non dice solamente: IO; ma anche dice col pensiero SONO. Che cosa è questo *sono*, se non la prima persona del tempo presente del verbo *essere?* Quest'Io dunque conosce anche il verbo *essere* se lo pronuncia; e lo conosce prima di conoscere se stesso, anzi prima d'esistere, perchè solo dopo aver detto « sono Io », egli ha posto sè stesso e incomincia la sua esistenza. L'Io consapevole dunque del Fichte e dello Schelling ha una cognizione anteriore a se stesso, quella dell'*essere*. E in tal caso, non convien riconoscere che l'Io non è nè il primo, nè l'incondizionato? perchè più primo di lui, e sua condizione è l'essere stesso?

E quest'essere, lo stesso Schelling, senz'avvedersi, lo ammette come cognito all'Io, in universale. Perocchè dopo aver detto, che il principio della filosofia è Io=Io, tosto soggiunge: « In « questo principio è data la *forma di ogni posizione assoluta*, « e questa forma può divenire il contenuto d'un principio che « naturalmente non può avere che questa medesima forma, di « guisa che l'espressione di lui sarà A=A », che è il principio universale d'Identità. Nell'Io=Io c'è già dunque bell'e dato il principio dell'essere identico a sè stesso: c'è dunque nell'Io non solo la cognizione dell'*essere* suo proprio, ma anche la forma universale dell'essere. E così si fa presto a andare avanti, non certo a passo di logica, ma a volo d'imaginazione.

274. Andò a sangue all'Hegel quest'espressione de' suoi maestri: L'Io *pone* se stesso dicendo: Io sono Io. Ne inferì, e giustamente, che se l'Io pone se stesso dicendo: io sono io; l'Io doveva esistere prima d'esistere: poichè in quanto si poneva non era ancora, perchè non s'era ancora posto; e pur era,

perchè si poneva. La scoperta era sorprendente. L'Hegel disse: è vero il principio perchè me l'hanno insegnato i miei maestri, dunque è vera la conseguenza. Su questa conseguenza fabbricherò io un sistema, che farà sbalordire il mondo: negherò come un'anticaglia il principio di contraddizione. I miei maestri nell'Io = Io vedono il principio d'identità, come forma universale del sapere; io andrò più avanti, e ci troverò la contraddizione, e l'essere = zero; e in questa contraddizione che fa cose uguali l'essere e il nulla, riporrò la forma universale del vero sapere. Vera era la conseguenza, assurdo il conseguente (*Logic.* 773).

E tuttavia la mente umana, la cui essenza è d'intendere, non sragiona mai tanto, che nello stesso tempo di sbieco non riguardi in qualche verità. L'*essere iniziale* non esiste separato da'suoi termini, se non nella mente che restringe il suo sguardo, e invece di fissarsi in tutto il suo oggetto, non ne considera che un elemento. L'essere iniziale dunque non è ancora nessun ente: ammette dunque la denominazione di non-ente. Ora, nel linguaggio esagerato d'un filosofo che ama di sorprendere i suoi uditori col paradosso, alla denominazione di *non-ente* si poteva sostituire quella di *nulla*, senza scrupolo: come a quella d'*essere iniziale* si potea sostituire quella più semplice di *essere*, e con queste sostituzioni e scambi si otteneva effettivamente la formola dell'essere uguale al nulla.

275. I maestri dell'Hegel aveano anche detto che l'Io si contrappone al Non-io; e noi osservammo, che se questo ha qualche senso, non può averlo che supponendosi un Io finito, e un Non-io pure finito. E infatti per questo Non-io lo Schelling intese la natura, il mondo, onde una parte della sua Filosofia dell'identità assoluta fu quella che egli intitolò: Filosofia della natura. S'era dunque questa scola, a malgrado della magnifica parola d'assoluto di cui faceva sciupìo, racchiusa da se medesima nella sfera del finito, prendendo da questo, che cade sotto l'umana esperienza, le nozioni ontologiche, e con queste componendo, quasi con materiali fradici, la teoria dell'infinito. Ora poichè nella sfera del finito le cose finiscono e incominciano, e fanno l'una e l'altra cosa con una gradazione fenomenale, di maniera che pare che il finir dell'una sia l'incominciar dell'altra — benchè questo

avvenga solo delle forme specifiche, e non della stessa materia corporea, — perciò l'Hegel raccolse il concetto volgare, fenomenale, e che solo apparisce nel finito, del *diventare* (*Logic.* 51; *Psicol.* 1365*) e lo trasportò senz'analisi nell'Ontologia, asserendo che « l'essere stesso *diventa* » — quando pure, come dicevamo, non solo l'essere non diventa, ma nè pure diventa la *materia* corporea, ma solo la forma — e credette d'aver trovato quel punto medio, nel quale l'essere non è ancora, ma pure incomincia, e quindi è, riponendo così il principio dell'essere nello stesso diventare, che insieme accoppia in bona pace, essere e nulla! A un tale risultato ammutolì la Filosofia.

CAPITOLO II.

Sistema dell' identità dialettica.

ARTICOLO I.

Breve esposizione del Sistema.

276. Si dà dunque un sistema d'unità assoluta dialettica. Che cosa vuol dire unità assoluta dialettica?

Non altro se non che tutte le cose, per quantunque si spezzino e si dividano materialmente o formalmente, e però tutti i loro elementi, convengono in una certa essenza concepita dalla mente, di maniera che questa essenza si può predicare di tutte e per essa tutte affermare con verità, e questo è l'*essere:* ma l'essere sotto i due concetti di *virtuale* e d' *iniziale.* Essendoci nell'uno e nell'altro concetto l'essere, l'unità è perfetta, e anche l' identità, rispetto a questa forma mentale.

277. Ora come questa maniera d'unità e d' identità di tutte le entità — qualunque sieno — si concilia colla loro moltiplicità?

Questo s' intende, qualora si ponga attenzione alla natura dell'*essere virtuale* e dell'*essere iniziale.* Nelle stesse appellazioni di *virtuale* e d'*iniziale* si contiene la variabilità ed estensibilità di cotest'essere mentale. Poichè virtuale vuol dire, che ha in sè virtual-

mente e indistinti tutti i termini, ma nessuno ancora in atto; ed iniziale vuol dire che senza lui non si concepiscono termini, ma ch'egli è il subietto antecedente di tutti i termini attuali qualunque siano. Ciò posto, avviene di necessità che, se si predica l'essere di due o più termini diversi, egli dalla stessa predicazione riceve un valore diverso, rimanendo, come virtuale, unico. Si predichi, a ragion d'esempio, d'una pietra e d'un uomo, dicendosi: « questa pietra è essere », « quest' uomo è essere »: che cosa si viene a dire con queste predicazioni? Nient'altro, se non: « questa pietra è uno di quei termini che l'essere virtuale contiene implicitamente nel suo seno; quest'uomo è uno di que' termini che l'essere virtuale contiene implicitamente nel suo seno ». Nella prima predicazione si prende l'essere virtuale in relazione col termine pietra, nella seconda si prende l'essere virtuale in relazione col termine uomo. È lo stesso essere virtuale che racchiude tutti i termini, ma non è la stessa relazione in cui si considera: l'essere virtuale dunque nelle diverse predicazioni cangia di valor relativo, perchè s'applica ora a un termine ora a un altro: e questo non toglie, ma stabilisce la differenza e la moltiplicità de' termini stessi.

Ma quest' essere virtuale non è già un'ente, ma un'entità mentale, l'elemento d'un ente. Quando dunque si dice: « questa pietra è essere, quest'uomo è essere, ecc. », allora non si dice mica che questa pietra sia l'ente che si dice essere, nè che quest'uomo sia l'ente che si dice essere, ma si dice solamente, che l'ente uomo e l'ente pietra tiene in sè questa entità elementare che si dice essere, e che ogni parte della pietra e dell'uomo e d'ogni altra cosa la tiene parimente, senza che mai quest'entità elementare — che è in ogni entità — sia l'entità stessa, a meno che si parli di quell'entità che è l'essere stesso virtuale. Così, a ragion d'esempio, d'un corpo e di qualunque parte d'un corpo si dice che è esteso, ma non si dice mica che esteso significhi un dato corpo, ma solo una qualità elementare comune a tutti i corpi: nell'estensione dunque i corpi sono identici, benchè variino nel quanto dell' estensione. Ma la differenza tra l'estensione od altra qualità comune e l'*essere* sta in questo, che quelle non sono entità prime, supponendo tutte l'essere; laddove l' essere è l'entità prima, a cui sono tutte le altre entità posteriori, onde non si può conce-

pire le entità elementari posteriori se non a condizione di concepire la prima e a questa raggiungerle. Se dunque noi prendiamo un ente pieno qualunque e lo dividiamo materialmente, come si può fare de' corpi, abbiamo altrettanti enti pieni sebbene meno estesi e in essi tutti la prima entità è l'essere; se poi li dividiamo formalmente per opera dell'astrazione noi troviamo delle entità mentali le une legate alle altre con un cert' ordine, e l'ultima a cui l' altre tutte sono essenzialmente legate è l'essere. Senza quest' ultima dunque niuna delle precedenti è, e quindi avviene che quest'ultima si predichi di tutti, perchè, rimossa questa, le precedenti si annullano, cioè non si possono concepire senza cadere in contraddizione, chè, concependosi, già si pone che sieno in qualche modo; e rimovendo al tutto l'essere, si pone che non sieno: il che è contraddizione.

Non è dunque assurdo il dire, che tutte le entità sono essere, e da questa identificazione di tutte le entità coll'essere, non vien punto nè poco, che le dette entità non sieno diverse tra loro, perchè trattasi qui d'essere virtuale che ha un diverso rapporto d' identità, sebbene sempre d' identità con ciascuna di esse.

278. Col lume della qual dottrina rimane sciolta l'antinomìa che presenta al pensiero il problema dell'unità e della pluralità sotto questa forma:

Tesi: « Più cose uguali ad una terza sono uguali tra di loro »;

Antitesi: « Più cose uguali ad una terza sono diverse tra di loro »; perchè tutte le cose sono uguali all'essere, e pure sono diverse tra di loro.

L'antinomìa svanisce tostochè si considera che le varie cose ed entità sono uguali all'essere, ma che quest'uguaglianza o identità nasce per una relazione diversa che ciascuna ha coll'essere, relazione determinata dalla natura della stessa cosa, perchè la pietra è uguale all'*essere* in quanto questo contiene virtualmente la pietra, non in quanto contiene virtualmente l'altre cose; l'uomo è uguale all'essere in quanto questo contiene virtualmente l'uomo, e così si dica dell'altre entità: onde questa identità risulta dalla *virtualità* dell'essere, che è la virtù ch'egli ha in sè di ricevere diversi termini, e per questi diverse relazioni, sotto le quali viene considerato limitatamente.

279. Ora qui si domanderà se questa sia una identità perfetta. — Per rispondere alla qual domanda, conviene bene intendere il valore della parola virtualità applicata all'essere. Questa parola non significa altro se non che l'*essere* ha la suscettibità di ricevere diversi termini. Ma questa suscettività o virtù non importa nessun termine attuale: è una pura potenza. Ora come *potenza*, (ci si permetta per ora questa parola, che poi sarà chiarita), che non ha ancora nessun atto, non è già moltiplice, ma è unico e indivisibile. Di più questa universale potenzialità non si può separare dall'essere, separata dal quale, si annulla. *L'essere virtuale* dunque può bensì essere considerato in relazione con qualcuno de' suoi termini, ma rimane semplice e indivisibile; e perciò si predica *tutto* di ciascuno de' suoi termini, ma non *totalmente:* egli è necessario che la mente lo veda tutto — perchè non potrebbe esser veduto altramente per la sua semplicità e indivisibilità, — acciocchè ella possa conoscere un'entità qualunque, ma non ne viene per questo, ch'egli si leghi e limiti a quell'entità singolare, perchè resta quel di prima, semplice ed uno, ma colla virtualità sua a tutti i diversi termini. Se dunque per uguaglianza o identità perfetta s'intende, che l'essere che si predica di qualche altra entità è tutto l'essere virtuale, conviene dire che ci sia identità perfetta tra l'essere e ciascuna dell'altre entità; se poi per identità perfetta s'intende, che l'essere virtuale sia predicato d'ogni cosa e tutto e totalmente, non c'è identità perfetta; perchè l'essere virtuale che non ha alcun termine, non si predica totalmente d'ogni entità, ma in quella maniera che è determinata dal termine stesso dell'entità di cui si predica.

280. Perchè dunque si dice assolutamente: « la pietra è essere, l'uomo è essere, ecc.? Perchè io non posso in alcuna maniera trovare nella pietra o nell'uomo qualche cosa che non sia essere, per quantunque e in qualunque modo io la scomponga col pensiero: anche tutte le differenze delle cose sono essere: perciò si dice che le cose sono essere. Ma che cosa si viene a dire con questo? Null'altro, se non che l'essere virtuale e senza termini è la prima e la più semplice delle entità, per così fatto modo che qualunque altra entità è composta, e tra i suoi componenti c'è l'essere virtuale sempre, e necessariamente. Supponiamo dunque

che sia composta di due elementi; e che l'uno di questi sia l'essere virtuale: che cosa sarà l'altro? L'altro avrà natura di termine attuale, e perciò avrà bensì il suo correspettivo nell'essere virtuale, ma col suo atto esce dall'essere virtuale. Ma dunque c'è una cosa, di cui non si predica l'essere virtuale, e questo è il termine dell'essere preciso dall'essere? Se si potesse precidere, così sarebbe; ma questa precisione è impossibile, perchè il termine si annullerebbe se non fosse congiunto coll'essere. Ed ecco la *necessità* che ogni termine sia congiunto coll'*essere virtuale*, suo primo e fondamentale elemento. In virtù di questa *necessità* assoluta che il termine non sia se non per la sua unione coll'essere, avviene che d'ogni entità, qualunque sia, e perciò anche d'ogni differenza, si possa e si deva necessariamente predicar l'essere, e quindi che s'instituisca una equazione dialettica tra ogni cosa e l'essere.

E in fatti, che involga contraddizione separare estramentalmente l'*essere* da'suoi termini, si vede non solo dalla considerazione della parola termine, che involge una relazione essenziale col suo subietto, di cui è termine, ma ben anco dalla prova, che non riesce se non ad un assurdo. In fatti proviamoci: ecco io penso coll'astrazione un termine dell'essere separato dall'essere. Ma se io lo penso, egli è davanti al mio pensiero: se è davanti al mio pensiero, egli ha già quell'*essere* mentale, senza il quale non sarebbe presente al mio pensiero; io dunque ho creduto di separarlo, ma senz'accorgermi gliel'ho lasciato unito, chè non avrei potuto altramente pensarlo, e non ho separato da lui l'essere nella sua purezza che è superiore ad ogni maniera di essere, ma solo una maniera di essere, l'essere estramentale. L'*essere* dunque è necessario ad ogni entità pensabile e possibile. I termini dell'essere dunque non si possono dividere da lui nè pure per astrazione: benchè l'*essere* si possa dividere col pensiero da'suoi termini, e così appunto s'ha il concetto dell'essere virtuale.

281. Da questo conchiudiamo, che l'essere virtuale è bensì diverso da'suoi termini, qualunque questi sieno, ma ad essi necessario: necessario a tutte le entità. Quando dunque si dice che tutte le entità sono *essere*, si esprime un' identità, che altro non significa, se non che a ogni entità è necessario l'*essere virtuale*, senza il quale ella cessa di essere. Si potrebbe dunque dire,

che « l'essere virtuale è parte essenziale di tutte affatto le entità, per quantunque col pensiero si dividano », benchè non sia compiutamente nessuna di esse: e perciò non si dà identità perfetta.

Di qui procede, che se l'*essere* è predicato necessario ed essenziale di tutte le entità, che non sieno l'essere stesso, e come tale si chiami *virtuale*; egli sia anche ugualmente *subietto* dialettico antecedente di tutte le entità stesse, e così si chiami *iniziale*. Poichè da una parte abbiam veduto, che l'essere si può concepire colla mente diviso da' suoi termini, e che perciò questi hanno una distinzione logica da lui: abbiam veduto che l'essere è elemento primo, essenziale d'ogni entità, per modo, che i termini, tolto via lui, s'annullano davanti al pensiero o diventano assurdi: e che questi altro non sono che un finimento e quasi una continuazione di atto dell'essere stesso. Di qui procede che l'essere si concepisca come l'inizio d'ogni entità, e il subietto di tutti i termini che finiscono le entità, di cui si tratta: e quindi che dell'essere stesso si possano predicare i termini, dicendosi a ragion d'esempio: « L'essere qui è questa pietra, quest'uomo ecc. », le quali maniere esprimono un'altra forma dialettica della stessa identità tra l'essere e i suoi termini.

Articolo II.

Come l'essere sia il primo determinabile, *il* comune determinante, *e* l'ultima determinazione *d'ogni entità.*

282. Per rendere questa dottrina in un linguaggio più proprio, definiremo la materia universale e dialettica coll'espressione di *primo determinabile*, e la forma universale dialettica per *comune determinante*. Dal che si trae, che l'essere, nel suo concetto di essere virtuale, è il *primo determinabile*, come quello che essendo al tutto privo d'ogni determinazione, è nondimeno suscettivo di tutte, nel che sta la sua virtualità; e che l'essere stesso, nel suo concetto d'essere iniziale, è il *comune determinante* d'ogni entità, perchè è l'atto, pel quale ogni entità è. I quali due concetti del-

l'essere rispondono a'due elementi pitagorici τὸ ἄπειρον, e τὸ περαῖνον (1).

283. Questi due elementi dunque di tutte le entità all'essere posteriori, si riducono ad uno, cioè all'*essere intuìto* dall'uomo per natura, ma accresciuto di due relazioni diverse, per un doppio sguardo della *riflessione*, colle entità posteriori nella mente umana a quell'essere.

E che l'*essere virtuale* sia il primo determinabile apparisce bastevolmente dalla ragion detta. Ma come l'*essere iniziale* sia il comune determinante, non è ancor dichiarato abbastanza.

Abbiamo detto, che l'essere comparisce come determinante, quando nelle definizioni delle entità tiene il posto di *subietto antecedente*, per esempio: « L'essere qui è questa entità ». Ma questa proposizione si può prendere tutta insieme, o nelle sue parti. Se si prende tutta insieme, significa, che l'essere è attuato a quel modo che indica l'entità alla quale si agguaglia: l'essere attuato è lo stesso che l'atto dell'essere che ha quell'entità, e quest'atto dell'essere è il determinante quell'entità, perchè se ella non avesse quell'atto dell'essere non sarebbe quella che è.

Ma se quella proposizione non si prende nel suo valore totale, ma si considera il valore delle sue singole parti, cioè delle sue tre parti principali: 1° l'essere subietto, 2° l'*è* copula, 3° l'entità predicato; trovasi che l'essere subietto è ancora l'essere virtuale ossia il *primo determinabile*, che l'È copula è l'essere stesso *determinante*, il quale determinando l'*essere virtuale*, gli fa prendere il concetto d'*essere iniziale*, e che l'entità esprime il *modo* o il limite di questa determinazione. Poichè dunque l'È come copula, è il *determinante*, ma tuttavia non esprime ancora la determinazione, perchè questa non c'è senza il suo modo, perciò all'È copula conviene la denominazione di determinante τὸ περαῖνον; laddove l'entità stessa, considerata in relazione all'essere, meglio si denominerà *determinazione*, τὸ πέρας, benchè questi due elementi si confondessero dagli antichi.

Pure si avverta, che quando diciamo l'*entità* essere la determinazione stessa, così la chiamiamo in relazione all'essere come subietto antecedente. Poichè in se stessa può essere un

(1) Filolao, *apud Procl. in Timaeum* I, p. 26. — Cf. Boeckhii *Philol.*

ente da tutt'i lati determinato, e quindi meritare il nome platonico *τὸ ξυμμισγόμενον*. Ma niente vieta, che nell'ordine dialettico, in cui sta il nostro ragionamento, si consideri come una determinazione dell'essere stesso virtuale, e quindi che deva chiamarsi *τὸ πέρας*.

Dal che si vede, che questi concetti di *determinabile*, *determinante*, *determinazione* e *determinato* esprimono soltanto relazioni dialettiche, che possono convenire a varî oggetti, e più di esse ad un oggetto solo, secondo le vedute dialettiche della mente.

L'*essere virtuale* dunque, che è l'*elemento determinabile*, che la mente conosce in tutte le entità, diventa essere iniziale, quand'è posto in congiunzione coll'atto dell'essere espresso nel monosillabo È, *determinante*, e riceve la *determinazione* dell'entità predicata; onde l'*essere virtuale* per questi tre passi dell'*inizialità*, dell'atto *determinante* e del ricevimento della *determinazione*, diviene *determinato* più o meno, secondo che è più o men compiuta la determinazione stessa, ossia l'entità predicata di lui.

284. Colle quali distinzioni, ove si volessero ritenere le denominazioni di *materia* e di *forma dialettica universale*, si dovrebbero emendare le proposizioni sopra poste distinguendo la *forma* dall'*atto determinante*, e dicendo, che:

1.° *Materia universale* dialettica è l'essere nel suo concetto di virtuale (1);

2.° *Atto universale* è lo stesso essere virtuale, quando acquista il concetto d'*iniziale* (2), dal considerarsi in relazione coll'atto posteriore, che s'esprime nel monosillabo È;

3.° *Forma universale* è lo stesso *essere iniziale*, quando si considera in relazione coll'atto posteriore determinato dall'ag-

(1) Questo travidero que' primi filosofi, che dicevano tutte le cose essere una sola natura, *εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο* (Arist. *Met.* I, 5), ma poi si dividevano e confondevano, perchè non erano giunti all'astrazione dell'*essere virtuale*, e però non s'erano accorti, che quella sentenza non avea valore che nell'ordine dialettico dell'astrazione.

(2) *Omne ens in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quædam est.* S. Th. S. I, v. 3.

giunta all'È dell'entità predicata (1), che aggiunge appunto all'atto posteriore la sua determinazione (2).

Questi tre concetti dell'essere ricevono dunque acconciamente le denominazioni di *primo* e *universale determinabile*, di *universale determinante* e di *ultima* e *universale determinazione*, secondo che l'essere si considera o come suscettivo di tutti i termini, o in relazione coll'atto che gli dà un termine, o in relazione col termine stesso, che senza di lui non è possibile.

La ragione poi perchè questo *determinabile* si dice *primo* è

(1) S. Tommaso: *Illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse*. S. I. VII. 1.

(2) Platone ripose nell'*uno* la causa dell'essenze o idee, secondo Aristotele, che dice: τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν, αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. *Metaph*. I, 6.

L'*uno* dunque era causa della quiddità delle idee, o *essenze*, le *essenze* erano causa della quiddità delle cose. In queste cose Platone considerava l'*essere*, onde nel Parmenide dice, che l'essere è « l'essenza che partecipa del tempo presente ». Platone non raggiungeva dunque l'*essere* se non come sussistente nelle cose mondiali, e non come sussistente in sè e separato da queste, il che appartiene alla luce cristiana. In vece di ciò si sollevava per una scala di vote astrazioni. Poichè dall'*essere*, di cui sono fornite le cose temporanee, saliva all'astratta *essenza*, ossia alle idee, e dall'essenza per un'altra astrazione all'*uno*. Così gli sfuggiva di mano l'*essere*. Ma arrivato coll'astrazione della mente all'uno, s'accorgeva che l'uno avea bisogno dell'essenza per esser qualche cosa, di maniera che diviso da questo s'annullava, come prova nella prima parte del Parmenide. L'*uno* poi coll'*essenza* avea bisogno del tempo, dello spazio, e dell'altre condizioni delle cose mondiali, come prova nella seconda ipotesi dello stesso Parmenide. Vedesi come Platone con questo offeriva debole il fianco alla critica del suo discepolo indomito, Aristotele. — Quando Aristotele dice, che Platone faceva l'uno causa della quiddità delle idee, intende causa formale. Perciò altrove dice, che Platone seguendo i Pitagorici, dichiarava l'uno essere *essenza*, e vuol dire subietto delle cose, onde si fa a provare, che non può essere, e che l'uno deve aver subietta un'altra natura (ἡ μᾶλλον ὑπόκειται τὶς φύσις. *Metaph*. IX (X), 2). Tutti questi sono equivoci di parole, che nascono per non essersi distinto il *subietto dialettico* dal *subietto reale*. L'*uno astratto* può essere anch'egli un subietto dialettico e così οὐσία, ma non il *subietto reale* delle cose, che varia secondo che variano le cose. E c'è sempre il difetto della parola οὐσία adoperata come subietto, quand'ella stessa significa per la sua forma un'astrazione da ogni subietto. Del rimanente tutte queste disputazioni s'aggirano intorno all'essere, senza coglierlo mai in pieno lume.

chiara dall'istante, che si considera che la mente — la quale è costituita già dall'intuito — suol concepire ogni entità, avanti tutto, come un determinabile; e la ragione perchè questo determinante si dice *universale* è pur chiara dall'istante, che se all'essere virtuale s'aggiungono determinazioni, conviene che ve le aggiunga un atto di essere, altramente quella virtualità non uscirebbe a quell'atto; e la ragione finalmente perchè la determinazione dell'essere si dice *ultima* è perchè le altre determinazioni non sarebbero, se esse non avessero già ricevuto l'atto di essere.

Così l'essere, preso secondo i concetti dialettici che abbiamo esposto, è *anteriore* e *posteriore*, primo e ultimo di tutte le entità che non sono lui: e non è niuna di esse singolarmente ed esclusivamente considerata; ma è subietto dialettico anteriore ad esse, ed è predicato dialettico posteriore ad esse, ed è copula ossia atto di congiunzione e di continuazione tra esse e l'essere virtuale, e quindi per tre maniere è causa di tutte, cioè *causa determinabile* come essere virtuale, *causa efficiente* come determinante, e *causa terminativa* come comune determinazione di tutte le determinazioni.

Laonde gli Scolastici ben vedendo, che niuna delle cose create era l'essere, e che tuttavia l'essere si predicava di tutte, gli diedero il nome di predicato *trascendente* o *trascendentale*, e questo stesso nome diedero a tutti i concetti elementari dell'essere (1).

Articolo III.

L'essere iniziale è principio dello scibile, e inizio dialettico delle cose tutte.

285. Le quali cose tutte spiegano perchè i sopranominati filosofi tedeschi, mentre si proponevano di trovare il principio dello scibile, ed anzi della Filosofia, poi, quasi non accorgendosi che

(1) Tom. Campanella: *Transcendens est terminus universalissimam communitatum omnium rerum communitatem significans; proptereaque in oratione praedicabilis immediate de omnibus generibus in quid analogum, ut ens, verum, bonum, et unum.* Dial. I, 4. p. 32. Dialecticor. I.

il risultato eccedeva la ricerca, dicevano d'aver trovato il principio di tutte le cose.

C'è in fatti un principio dialettico di tutte le cose; ma quelli non avvertivano punto, nè che, se c'è un principio che sia ad un tempo principio dello scibile e principio delle cose, non può esser altro, che un'entità dialettica ed astratta; nè questo veramente cercavano, ma cercavano e credevano di trovare un principio assoluto e sussistente, che pareva loro esser l'IO, sospinti sempre da quell' insistente bisogno dell'umana intelligenza d'arrivar pure all' unità.

286. Ora, se si considera il concetto dell'*essere iniziale*, che come abbiam veduto è quello dell'essere virtuale considerato in relazione co' termini attuali, facilmente conosceremo, che questo comparisce alla mente come inizio non meno dello scibile, che di tutte le cose reali: e quest'è chiaro dall' istante che si riflette, che quell'essere iniziale è anteriore a' suoi termini, e quindi alle forme categoriche, che sono i primi termini dell'essere, da cui vengono tutti gli altri. Ora l'ordine *scientifico* proviene dalla forma obiettiva dell' *idealità*, e l'*ordine delle cose reali* appartiene alla forma subiettiva della *realità*; come l'ordine morale a quella subiettivo-obiettiva della *moralità*: onde quel concetto non solo è inizio della scienza e d'ogni sussistenza, ma ancora dell'atto perfettivo e morale che accoppia in uno scienza e realità: il che non videro il Kant e il Fichte, che relegarono la loro *ragione pratica* (morale) in un luogo a parte, sequestrandola dalla teoretica, e con questo dissidio rendendo impossibile l'unità ontologica, unità che invano poi lo Schelling e l'Hegel tentarono di ristabilire.

Si dirà forse, che noi facciamo dell'*essere iniziale* un' idea, e quindi poniamo per iniziamento dialettico delle cose tutte la forma ideale. Ma l'obiezione mostrerebbe una falsa intelligenza dell'esposta teoria. Poichè è ben vero, che l'essere iniziale, com' ogni altra essenza, si vede in un' idea, che è lui stesso come essenzialmente intelligibile. Ma quando parliamo dell'essere come inizio delle cose, allora facciamo astrazione dall'idea, in cui e per cui lo vediamo — dalla sua propria intelligibilità, — parliamo della stessa essenza, cioè dello stesso essere puro, che nell' idea si vede, e però d'un essere che, appunto perchè ini-

ziale, è anteriore dialetticamente ad ogni forma ideale da noi intesa, che è uno de' suoi termini, dal quale per astrazione si prescinde (1).

287. L'essere iniziale dunque è *inizio* tanto dello scibile, quanto del sussistente (lasciando il morale che è per noi conseguente); ma con questa differenza però, che l'*essere iniziale* rispetto allo scibile si può dire anche *principio*, quando si considera nella sua virtualità, cioè perchè contiene implicitamente tutte le intelligibili cose (2). Già abbiamo detto, che quest'*essere* si vede nell'idea, benchè lo si consideri astraendo dall'idea, onde quand'egli poi si prende come inizio dell'ordine ideale, si trova che tutto quest' ordine è in lui stesso ingenerato, e di lui si trae, come il filo dal bozzolo, purchè ci sieno le condizioni; laddove quando si considera come inizio dell'essere reale, quest' inizio è puro inizio antecedente a questa forma dell'essere, e il reale non si può trarre da lui, se non gli s'aggiunge un atto, che esce dalla sfera dell' idea, in cui l'essere ideale si contempla. L'essere iniziale dunque si conosce come inizio dell'ordine ideale, considerandolo solo in relazione colla forma ideale, perchè è quella che abbiamo insieme con lui, e nella quale lo vediamo; ma per conoscerlo altresì come inizio della realità, non basta che lo consideriamo in relazione coll' idea che ci è data insieme con lui, ma dobbiamo paragonarlo al reale sentimento, il quale esige un *principio* o causa reale, da aversi al di fuori di quella prima idea.

Ma ciò non ostante quando abbiamo l'esperienza di qualche realità, lo riconosciamo anche per inizio dialettico di questa, e

(1) S. Tommaso distingue le *idee* e le *idee intese* (*ideas intellectas*): queste seconde esigono una riflessione, per la quale l'uomo dà loro esclusiva attenzione (S. I. XV. II ad 2m).

(2) Si ascolti S. Tommaso: *Primum — quod cadit in imaginatione intellectus est ens, SINE QUO NIHIL POTEST APPREHENDI AB INTELLECTU* (ecco la notizia dell'essere riconosciuta come primordiale e necessaria ad ogni altra cognizione, perciò non originata da queste), *sicut primum quod cadit in credulitate intellectus sunt dignitates et praecipue ista: « contradictoria non esse simul vera ». Unde OMNIA ALIA INCLUDUNTUR QUODAMMODO IN ENTE UNITE ET INDISTINCTE sicut in PRINCIPIO* (ecco l'*essere virtuale* che tutto in sè virtualmente contiene come in un principio o inizio delle cose), *ex quo etium habet quandam decentiam, ut sit propriissimum divinum nomen.* In I. *Sent.* D. VIII, q. I, art. 3.

non solo delle cose contingenti, ma inizio dialettico di Dio stesso: il che ha bisogno di qualche dichiarazione.

288. Quella stessa differenza che passa tra *essenza* ed ***esistenza***, passa pure tra *essere* ed *esistere*. La parola ***esistenza***, secondo noi, esprime appunto *l'essere iniziale*, quando la parola ***essenza*** indica assai di più (211, 227-236*): tutte le cose concepibili hanno in questo senso ugualmente *esistenza*, essendo manifestabili alla mente (1): ma le loro *essenze* sono molte e differentissime. Laonde la semplice *esistenza* si predica di Dio e delle creature, come ho altrove dimostrato (*Introd.* VII, ***Lett. ad Aless. Pestalozza***). Niuna ripugnanza dunque, che l'essere concepito nella sua inizialità, senza alcun termine, il che è quanto dire come pura esistenza, sia ugualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce, e delle creature; il che è quanto dire, che si predica comunemente ed univocamente dell'uno e dell'altre. In fatti se l'uomo non sapesse che cosa è ***esistenza***, non potrebbe conoscere nè che esista Iddio, nè che esista qualche altra cosa.

Egli è chiaro, che la pura esistenza, altro non essendo che l'inizialità dell'essere, il dire comune l'inizio dell'essere a Dio e alle creature, non pregiudica la questione della loro ***essenza***, e però Iddio rimane, rispetto alla sua essenza, totalmente diverso dalle creature, e non c'è punto pericolo di confondere l'uno coll'altre, scivolando in dottrine panteistiche. Ad evitare le quali basta che nessun altro predicato, eccetto questo primo della pura esistenza, s'accomuni a Dio ed alle creature. Il che non è possibile farsi ne' sistemi dello Schelling e dell'Hegel e di tutti quelli che ammettono l'IO per principio dello scibile e delle cose: poichè l'Io non è un'entità dialettica elementarissima e antecedente alle cose, ma è anzi un ente compiutissimo fino all'altissima attualità cioè alla personalità. Onde se l'Io è il principio comune a Dio e alle creature, il panteismo è inevitabile, qualunque sieno gli schermi de' Filosofi.

(1) Il Caluso tentò di stabilire una differenza tra *essere* ed ***esistere***, che non s'acconcia colla costanza dell'uso comune, e fu seguito dal suo concittadino, il Gioberti. Si vedano le note da me apposte al Caluso, ***Principi di Filosofia per gl' iniziati nelle Matematiche***, c. I. ***Trad. di P. Corte.***

289. Nè osta, che qualche teologo neghi, che l'essere si possa predicare univocamente di Dio e degli enti contingenti. Primieramente essi non parlano propriamente dell'essere iniziale, ma sogliono parlare dell'essere senza più: restando dunque indefinita la parola essere, e ammettendo più significati, non fa maraviglia, che intorno a questa questione si dividano d'opinione. Riesce piuttosto una discrepanza di parole che di fatto; un non intendersi, piuttosto che professare veramente opinioni contrarie. Se si va al fondo, tutti convengono nella nostra sentenza; il che proveremo così.

Senza qualche cosa di comune tra Iddio e gli enti finiti, mancherebbe la base dell'*analogia* tra il Mondo e Dio. L'*analogia* si fonda sulla comunanza dell'*essere iniziale* e la proprietà di tutte l'altre cose. Poichè l'*essere iniziale* è il menomo possibile, che ci possa essere di comune tra due enti; e se nè pur questo fosse comune, niente più rimarrebbe di comune, e quindi non ci sarebbe più alcun passaggio dialettico, alcuna argomentazione dall'uno all'altro. E nel vero se per *analogia* s'intende *proporzione*, come comunemente si prende (e noi analizzeremo poi questo concetto a suo luogo), la proporzione suppone comunanza di numeri e di certe relazioni; per esempio quando si dice: « come nell'uomo c'è intelletto e volontà, così in Dio c'è qualche cosa che corrisponde all'intelletto umano e qualche cosa che corrisponde alla volontà umana, benchè questa cosa sia di differente natura da quella dell'intelletto umano e da quella della volontà umana », allora si riferisce una virtù che è nell'uomo a una virtù che è in Dio, e un'altra virtù che è nell'uomo a un'altra virtù che è in Dio; l'uno dunque si riferisce all'uno, e ancora l'uno all'uno, il che è comunanza di numero e di certa relazione. Ma il numero e qualunque relazione suppone la comunanza dell'essere iniziale, di cui il numero e la relazione, di cui si tratta, non sono che astratti elementari. L'argomento dunque d'analogia non sarebbe possibile, se non ci fosse di comune tra Dio e i contingenti l'essere iniziale e gl'intrinseci elementi di questo.

Ma tutta la Teologia argomenta sempre per *analogia* dalle creature al Creatore, e così si forma una dottrina intorno a Dio: quest'è riconosciuto da tutti i teologi. Qualora dunque si ne-

gasse la comunanza dell'*essere iniziale* a Dio e ai contingenti, si negherebbe l'*analogia*, e quindi si distruggerebbe tutta la Teologia: non sarebbe più possibile alcuna dottrina intorno a Dio: non se ne potrebbe nè pure più conoscere l'esistenza, se l'esistenza applicata non ha quel valore semplicissimo che le dà l'uomo, quando la predica delle creature: perchè l'uomo altra esistenza non conosce, e non può averne due concetti, perchè due concetti dell'esistenza sono assolutamente impossibili; chè se l'uno fosse il concetto d'esistenza, l'altro non sarebbe più il concetto d'esistenza, ma di un'altra cosa.

E perchè apparisca la cosa in qualche particolare, i teologi dicono, che « Iddio conosce se stesso non solo in quanto è in sè, ma anche in quanto è *imitabile* o partecipabile dalle creature » (1). Ma se non ci avesse tra le creature e Dio nulla affatto di comune, come sarebbe imitabile, o, come più piace, partecipabile, non essendovi di comune nè pure l'esistere? Se dunque si distrugge l'*imitabilità* di Dio da parte delle creature, è tolto il principio della dottrina di Dio.

E come potremmo avere, tolta affatto l'analogia tra Dio e le creature, una notizia qualunque del Divin Verbo? Non solo non si potrebbe speculare nulla intorno ad esso, ma la stessa rivelazione sarebbe del tutto e in ogni sua parte inintelligibile, non si avrebbe nè pure la notizia di ciò che s'avesse da credere (2).

Essendo dunque ammessa da tutti i teologi l'analogia, e questa supponendo qualche cosa di comune tra Dio e le creature, conviene che di comune ci sia almeno l'*essere iniziale*, perchè se non ci fosse questo, nulla affatto ci potrebbe essere.

(1) Così S. Tommaso per tutti: *Potest autem cognosci* (Deus) *non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. — Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam, ut propriam rationem et ideam hujus creaturae.* S. I. XV. 2.

(2) Così ancora S. Tommaso: *Unde ad hujus notitiam sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cujus similitudinem loqui possumus de Verbo in Divinis etc.* De Verit. IV. *De Verb.* II.

Articolo IV.

*Qual parte dell' Ente risponda all'*essere iniziale.

290. Ora avendo noi detto che l'essere iniziale, quale per astrazione si pensa, non è l'ente, ma qualche cosa dell'ente, rimane a cercare che cosa sia questo qualche cosa.

291. E qui noi facilmente vediamo che quest'essere iniziale non ha la stessa connessione con tutti gli enti da noi pensabili. Poichè noi pensiamo l'ente contingente, e l'ente necessario.

§ 1.

Si risolve la questione rispetto all'ente contingente.

292. Ora se noi cerchiamo, che cosa sia l'essere iniziale rispetto all'ente contingente, troviamo ch'egli non si concepisce punto da noi come vero *elemento* di quest'ente, ma soltanto come una *condizione necessaria* all'esistenza del medesimo.

E veramente noi abbiam detto in universale che l'essere virtuale è il *primo determinabile*, l'essere iniziale poi è il *comune determinante*, e l'*ultima determinazione*. Ora nessuno di questi tre concetti esprime cosa che sia un elemento intrinseco d'un ente, o d'un'entità contingente, ma soltanto esprimono *condizioni necessarie*, senza le quali tali enti o entità non sarebbero pur concepibili.

Quando diciamo: « L'essere è qui una pietra », l'*essere* non è ancora la pietra, ma è un subietto antecedente alla pietra: esso è il *primo determinabile*; e come primo determinabile non è pietra, poichè una data pietra è anzi un determinato. Determinabile e determinato sono concetti opposti, a cui risponde nell'ente qualche cosa d'opposto. Se prendiamo le due prime parole di quella proposizione: « l'essere è », abbiamo il primo determinabile — l'essere — e il comune determinante — è; — ma non avendo ancora alcuna determinazione, il determinante è tale per tutte le determinazioni possibili. Ora la pietra è una determinazione

dell' essere: l' essere dunque come determinante, cioè considerato nel suo atto espresso col monosillabo *è*, non è la pietra, ma è ancora antecedente alla pietra. E se l'*essere virtuale* è un primo inizio, quando gli s'aggiunge col pensiero quell'atto che esprime l'È, egli incomincia ad uscire ad un atto, ma questo atto è ancora iniziale, perchè non è compito da alcuna determinazione, e però non si sa ancora dove vada quest'atto a parare. Dunque coll'aggiunta dell'È, s'ha nel pensiero la virtù determinante, ma ancora anteriore alla cosa determinata: non è dunque quella virtù determinante qualche cosa d' intrinseco alla pietra, ma qualche cosa d' antecedente, causa necessaria della pietra, causa dico *determinante* e *creante*. Nella nostra concezione dunque dell'ente contingente colla riflessione si distinguono tre gradi indivisibilmente connessi: 1.° l'essere determinabile, è il primo grado; 2.° l'è, cioè l'atto con cui si determina, il determinante, è il secondo grado; 3.° la pietra determinata, è il terzo. Questi tre gradi sono così connessi, come dicevamo, che il secondo non si può concepire senza il primo, e il terzo non si può concepire senza i due primi. Alla concezione della pietra dunque — e lo stesso si dica d'ogni altro contingente — è assolutamente necessario, che preceda la concezione dell'essere, sia come nome, sia come verbo — se si esprime la concezione in forma di proposizione, — cioè sia come determinabile, sia come determinante, sia come virtuale (inizialissimo), sia come iniziale. La quale analisi conferma il principio della nostra Ideologia. Ma sebbene ci abbia questo intimo e indispensabil nesso tra que' tre gradi, di maniera che la concezione della pietra è radicata ne' due precedenti concetti dell'essere, tuttavia chiaramente si vede, che questi precedono nella concezione, e non costituiscono punto la pietra stessa, onde l'essere così concepito si può chiamare, a doppio titolo, *causa* della pietra.

Se poi noi analizziamo quest'altra proposizione: « La pietra è », noi vediamo che la pietra ha bisogno dell'*è* per essere, e così l'essere prende il concetto di ultima *determinazione* posteriore a tutte le determinazioni della pietra stessa, ciascuna delle quali s'annullerebbe anche nel concetto, se non si potesse predicare di essa l'essere. Questo predicato dunque, comune a tutte le entità, è l'atto che le determina ad essere, e perciò appunto

si chiama *determinazione ultima*. E la connessione tra la pietra e questo comune predicato è talmente intima, che il solo vocabolo *pietra* nulla potrebbe significare, se non vi si sottintendesse *è*, anche quand'egli non si pronuncia: di maniera che lo stesso *essere* intuìto ha implicito quell'atto che poi si esprime colla forma verbale *è* (*Logic.* 320-327). Se dunque si paragonano le due proposizioni: « L'essere qui È questa pietra », e « questa pietra È », nella prima l'È è *determinante* l'essere, nella seconda, che ha per subietto la stessa pietra determinata, l'È è l'*ultima determinazione* comune a tutte le entità, senza la quale queste tutte svanirebbero nel nulla. Onde, se l'ente contingente *pietra* nella prima proposizione si concepisce come quella che ha la sua radice nell'essere, ma che non è l'essere; nella seconda proposizione si concepisce come quella che finisce la sua essenza nell'essere, senza il quale non essendo quell'essenza finita, non sarebbe; e così l'essere si può dire, *causa finale dell'essenza* dei contingenti.

293. Tutta la qual dottrina è di tanta importanza, che noi crediamo prezzo dell'opera ricapitolarla e ripeterne i risultati nei seguenti punti:

1.° L'*essere* non è un elemento propriamente intrinseco degli enti contingenti, ma è antecedente e raccogliente i medesimi.

2.° L'*essere* è causa *creante*, *determinante* e *finale* dell'essenza degli enti contingenti.

3.° Se un solo momento cessasse questa triplice causa, cioè l'essere, gli enti contingenti non sarebbero più nè manco concepibili.

4.° Quindi non solo l'essenza de' contingenti dipende come da causa dall'essere virtuale e iniziale, ma ne dipende in modo che la loro stessa essenza consiste in questa continua dipendenza.

5.° Dunque l'essenza de' contingenti, in quanto dura, importa un atto continuo di creazione, ed ella stessa non è altro che un continuo *esser fatta*, un continuo ricever l'essere.

6.° L'essere virtuale e iniziale dunque è indipendente dagli enti contingenti, e si concepisce anche senza questi: onde dev'essere qualche cosa dell'ente assoluto, e non degli enti contingenti.

7.° Gli *enti contingenti* sono *termini* dell'essere iniziale, ma

termini non necessari ad esso, che rimane davanti alla mente, senza di essi; termini perciò che noi chiameremo *impropri*.

8.° Gli *enti contingenti* dunque non sono *nulla*, ma un qualche cosa; ma questo qualche cosa non può esister solo, ma congiunto continuamente all'*essere* iniziale e virtuale, come a causa creante, determinante, e finiente della sua essenza. Non hanno dunque niente di indipendente, ma tutto ciò che hanno è da essi ricevuto ogni momento.

9.° La relazione degli enti contingenti coll'essere virtuale e iniziale è una relazione di *sintesismo*, perchè quelli non si possono concepire senza concepir questo; laddove la relazione dell'essere virtuale e iniziale cogli enti contingenti non è una relazione di sintesismo, ma di assoluta indipendenza; perchè si può concepir quello senza nessun bisogno di concepire anche questi: il che dimostra la falsità della formola « L'ente crea le esistenze » (1).

§ 2.

Si risolve la questione rispetto all'Ente necessario.

294. Se dunque l'essere virtuale e iniziale non è qualche cosa dell'ente contingente, conviene che sia qualche cosa d'un ente necessario: poichè non può esser nulla, essendo una contradizione che l'essere non sia.

295. E qui si consideri la differenza che passa tra tutte le cose contingenti, e l'essere. Di quelle non si può fare lo stesso ragionamento che di questo. Prendiamo ancora l'esempio d'una

(1) Prescindendo dall'improprietà della parola esistenze, questa formola, dove non è espressa punto nè poco la libertà e la contingenza della creazione, farebbe credere che non solo le *esistenze*, cioè gli enti contingenti, non potessero concepirsi od esistere senza l'ente; ma che neppur l'ente si potesse concepire senza concepire le esistenze. Altramente le esistenze, appunto perchè contingenti, non potrebbero aver luogo nel primo principio, che vuol essere necessario. In fatto gli enti, se contingenti, non si possono ammettere esistenti *a priori*, ma conviene ricorrere all'esperienza per conoscerne l'esistenza. E come cominciare la filosofia da un dato dell'esperienza, se non è ancor provata la *veracità* di questa? Anzi questa stessa c'è forse necessità che esista, se anch'essa dipende da enti contingenti?

pietra. Se io considero che cosa penso nell'essenza d'una pietra, trovo che penso in essa una natura corporea che occupa spazio, che ha la qualità della durezza, e tutte le altre che sono proprie d'una pietra. Ora non sarebbe per certo un diritto ragionamento cotesto: « Nel concetto della pietra c'è la corporeità, e tutte l'altre qualità: dunque la pietra esiste ». La ragione per cui un tale ragionamento non tiene è evidente: l'*esistenza*, che io tento dedurre dalla corporeità e dall'altre qualità che costituiscono l'essenza della pietra, non è contenuta in questa, non c'è contenuto l'essere virtuale e iniziale, che è soltanto la condizione necessaria e la causa dell'essenza: dunque, ragionando a quel modo, aggiungo io l'esistenza ad arbitrio (1). Ma così non va la cosa, se io faccio un simile argomento dell'essere. Poichè io posso dire benissimo: « Nel concetto dell'essere c'è l'essere; dunque l'essere è ». In questo argomento, io non aggiungo nulla di novo ad arbitrio nella conclusione, ma con un giudizio perfettamente analitico (*Ideol.* 342, 343), conchiudo quello stesso che è nelle premesse; chè, il dire è, equivale a dire, è essere, ed ho già detto che l'essere è nel suo concetto: il che equivale a dire, che l'essenza dell'essere è di *essere*. L'identità della qual proposizione: « l'essere è » trae la sua rigorosa esattezza da questo che si parla dell'essere concepito anteriormente alle sue forme primordiali, onde non s'inchiude la modalità, non si dice in chè modo l'essere sia, se reale o ideale, ma anzi si dice che, prescindendo da ogni modo e però in un qualche modo, qualunque, « l'essere è ». Onde si avvera il carattere delle proposizioni per sè evidenti, che è quello che il predicato sia contenuto nel subietto (2), e s'avvera nel caso nostro al maggior segno, perchè predicato e subietto sono identici, salvo il diverso sguardo, con cui la mente li concepisce (*Logic.* 321).

O convien dunque negare che qualche cosa ci sia, o ammettere che c'è l'essere iniziale, condizione e inizio di tutto il resto.

(1) Vedremo in altro luogo che questo vale non solo per la pietra reale, ma anche per la sua essenza, qual si vede nell'idea. Anche quest'essenza, sebbene eterna, dipende dall'essere, determinabile, determinante, e determinazione. Vedasi per intanto il *Rinnovamento* Lib. III, C. LII.

(2) *Aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subiecti.* S. Th. S. I, II, 1.

Ma tra il dire che tutto è nulla — proposizione d'altra parte contraditloria, — e l'ammettere che ci sia l'essere, non è ambigua la scelta. Poichè questo è il punto in cui conviene il testimonio dell'esperienza coll'evidenza razionale a costituire una sola e medesima necessità logica. Poichè dall'istante che noi pensiamo l'essere (e lo stesso si può dire del pensiero d'ogni altra cosa, sia anche apparente e illusorio questo pensiero), l'essere non può mancare, abbracciando esso tutto, anche l'illusorio e l'apparente, appunto perchè l'essere di cui si parla è l'essere virtuale ed iniziale; e non si dice ancora in che modo sia, e però non si disputa ancora della sua apparenza o della sua illusorietà, ma solo si dice, che è. Non può dunque accadere apparenza alcuna o inganno, nel dire che l'*essere*, o apparente o in altro modo, *è* (1): c'è dunque qui un punto fermo, sicuro da ogni contradizione, evidente.

Se dunque l'essere iniziale evidentemente è, e non è ente,

(1) Uno de' più dotti e sottili filosofi d'Italia, dirò anzi del mondo, è certamente Tomaso De Vio da Gaeta. Questi, coll'acume di cui va fornito, accennò la vera distinzione tra il *nome* e il *verbo*, quale fu da noi dichiarata nella Logica (320 sgg.). *Nominibus*, dice, *res significantur ut conceptæ, verbis autem ut exercitæ*. Ma egli non vide punto che anche nelle cose puramente concepite c'è un *atto* che può essere espresso benissimo con un verbo, sebbene quest'atto esercitato non sia nella forma della realità, ma solo nella forma della idealità; onde in ogni definizione, benchè si tratti d'un'essenza ideale, s'adopera il verbo È, come dicendo: « la pietra è un corpo, ecc. ». Poichè la pietra di cui si parla nella definizione non è una pietra reale, ma l'essenza della pietra che si vede puramente nell'idea. Laonde o conviene estendere l'espressione d'*atto esercitato* anche all'atto col quale sono le essenze ideali, o modificare quella definizione del verbo e del nome per modo, che apparisca, che la *cosa concepita* significata nel nome e l'atto della sua esistenza significato dal verbo, non sono che il medesimo atto, variando solo il modo col quale la mente nostra lo vede ed esprime. Onde le parole che seguono dell'acuto filosofo: *Unde ista enunciatio « existentia non est », non implicat contradictoria: ista autem: « quod existit, non est », implicat contradictoria* (In S. S. Th. I. II, 3), se devono essere vere, vanno intese così: « *existentia non est* », non implica contradizione, se pel verbo *non est* s'intenda un'esistenza nella forma della realità, ma se pel verbo *non est* s'intende che assolutamente non sia, la contradizione è patente, giacchè il dire « non è » è lo stesso che il dire « non è cosa alcuna, e però neppure è esistenza ». e il dire che l'esistenza non è esistenza è indubitatamente contradizione.

ma qualche cosa dell'ente, e non può essere qualche cosa dell'ente contingente, perchè è pura causa dell'essenza di questo, causa creante, determinante e finiente, ma non elemento inintrinseco della stessa; rimane che sia qualche cosa dell'Ente necessario.

E questo si conferma appunto dal vedere che l'essere virtuale e iniziale è assolutamente *necessario*, di maniera che non si può pensare che non sia: perocchè il pensare che non sia è già un ammetterlo (*Ideol.* 1059-1089; *Rinnov.* Lib. III. C. I. *sgg.* *Logic.* 1044 sgg.): se dunque l'essere virtuale e iniziale è necessario non può esser parte alcuna del contingente, ma deve essere un' appartenenza di un ente necessario (1).

296. Alla Teologia certamente spetta il dimostrare, che non si può dare che un solo essere necessario, come pure dichiarare il modo nel quale s'intenda, che l'essere virtuale e iniziale è qualche cosa dell'unico essere necessario, cioè di Dio. Ma, come ho detto nella prefazione alla Teosofia, è impossibile separare le tre dottrine dell'essere, di Dio e del mondo, essendo veramente una dottrina sola che da per tutto s'intreccia. Laonde anche qui, senza alcuno scrupolo di non oltrepassare de' confini posti ad

(1) S. Tomaso scrive: *Nihil habet esse, nisi in quantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens, QVARE CAUSA OMNIS ENTIS; sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis, quia nihil potest recipere ultra mensuram suam: cum igitur modus cujuslibet rei creatœ sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino esse, quod est perfectissimum. Ergo constat quod esse creaturœ, quo est formaliter, non est divinum esse* (In I. Sent. D. VIII, q. I, a. 3, contr. 2). In queste parole 1.° si chiama *divino* l'essere di cui le creature partecipano, il che viene a dire che l'essere virtuale e iniziale appartiene a Dio; 2.° si distingue il partecipante, cioè la cosa creata, dall'essere partecipato, il che è quanto dire, che l'essenza della creatura non è l'essere di cui partecipa; 3.° si dice che l'essere *quo creatura formaliter est* non è l'essere divino. Ora questo essere, con cui la creatura esiste formalmente, è l'atto dell'essere che la forma ha già ottenuto: e quest'essere già partecipato dalla forma speciale è limitato ad essa e non comune a tutte l'altre forme, e perciò considerato così limitato non è e non può essere lo stesso che l'essere di Dio, il quale è essenzialmente illimitato; ma se questo atto si considera come *ultima determinazione comune a tutte le forme* limitate, in tal caso esso è *causa finale* di queste, che per esso vengono all'esistenza; e così di nuovo è un'appartenenza di Dio, *causa omnis entis*.

arbitrio, accenneremo che l'unità assoluta dell'Essere necessario è già provata dall'unità propria di qualunque essenza. Poichè ogni essenza è così fattamente una e semplice, che qualunque minimo cangiamento si facesse in essa, perderebbe la sua identità (*Rinnov*. Lib. III. C. xxxix, xlv). Se dunque quest'unità perfetta è propria d'ogni essenza, lo sarà anche della prima che è quella dell'essere. Se l'essere dunque come essenza esiste in sè, egli non può essere che uno e semplicissimo, e quest'è appunto l'Essere necessario in se essente, del quale l'*essere iniziale* è un'appartenenza.

297. E come l'essere iniziale possa essere chiamato un'appartenenza dell'assoluto senza inconveniente fu da noi mostrato altrove (Vedi *Difficoltà che l'Ab. Gioberti move alla filosofia di A. R.*, ecc. in fine all'opusc. *Vinc. Gioberti e il Panteismo,* Lucca 1853, p. 279 sgg.). Ma poichè l'*Essere assoluto* è quello che è in tre modi, cioè nelle tre forme primordiali, perciò rimane a vedere, se l'*essere iniziale* sia un'appartenenza dell'Essere assoluto nella forma subiettiva, o nell'obiettiva, o nella forma perfettiva e morale. Ora egli è certo che l'*essere iniziale* si concepisce dalla mente umana come anteriore alle forme, e loro comune iniziamento. Ma così apparisce come *essenza* veduta nell'*idea,* non come idea. Poichè nell'essere, come in ogni altro oggetto della mente, si distingue l'essenza veduta dal lume inerente all'essenza, pel qual lume essa è visibile (*Rinnov*. III. xlvii. lii. *Diall.*): in quanto è lume dicesi *idea*; in quant'è ciò che si vede, dicesi *essenza*. L'essere iniziale dunque come *essenza* è anteriore alle forme e loro iniziamento. Ma in quanto quest'essenza è luminosa alla mente, intanto partecipa della forma obiettiva e intelligibile dell'essere. Ora poichè l'essere assoluto nella sua forma obiettiva dicesi Verbo divino, perciò l'essere iniziale considerato nella sua obiettività è qualche cosa dell'Essere assoluto nella forma obiettiva, ossia del *Verbo* divino (1).

(1) Tutti i padri della Chiesa insegnarono sempre che il lume dell'intelletto umano è qualche cosa del Verbo divino. Cf. S. Giustino *Apol.* I, n. 3. S. Athan. *De incarn. Verbi* — Tertull. *De testimon. animæ* — *Ideolog.* 14-17; *Rinnovamento* Lib. III. C. xlii.

Articolo V.

COROLLARI IMPORTANTI.

Dall'esposta dottrina si raccolgono tre importanti corollarî.

§ 1.

Primo Corollario: dimostrazione a priori *dell'esistenza di Dio* (Cf. *Ideol.* 1456-1460; *Sistema* 178).

298. L'*essere* virtuale e iniziale, ossia l'essere intuito per natura, di cui la riflessione scoperse le relazioni di virtualità e inizialità, è necessario come abbiam veduto, perchè l'essere non può non essere. Ma egli non è un ente; è dunque qualche cosa d'un ente. Ma quest'ente di cui quell'essere è qualche cosa, non può essere un ente contingente, perchè il contingente è l'opposto del necessario. Dunque l'*essere intuìto* dall'uomo deve necessariamente essere qualche cosa d'un *ente necessario* ed *eterno*, causa creante, determinante e finiente di tutti gli enti contingenti: e questo è Dio.

299. Il dimostrarsi poi *a priori* l'esistenza di Dio non risolve l'altra questione: « Se sia per sè noto che Dio esiste ». La risoluzione di quest'ultima questione dipende dal definire accuratamente che cosa s'intenda per quelle parole *per sè noto*.

Se *per sè noto* s'intende che Dio sia intuìto dall'uomo immediatamente per natura, conviene rispondere negativamente: il dire che l'uomo vede Iddio per natura, non è altro, che il pronunciato d'una filosofia entusiasta e declamatoria.

Se poi *per sè noto* s'intende una proposizione, il cui predicato sia contenuto nel concetto medesimo del subietto, la proposizione « Dio esiste » è certamente per sè nota. Ma non ne viene da questo che quella proposizione sia per sè nota all'uomo, perchè può essere che l'uomo non conosca abbastanza il subietto o il predicato di cui si tratta, per potersi accorgere che il predicato

sia contenuto nel concetto del subietto medesimo (1); e infatti nella proposizione « Dio esiste » il subietto Dio è ignoto, non avendo l'uomo nell'ordine naturale altra cognizione dell'essenza divina, che negativa (2).

300. Se dunque in terzo luogo *per sè nota* si prende a significare una proposizione, nella quale non solo il predicato è contenuto nel concetto del subietto, ma di più il subietto e il predicato sono noti abbastanza, da potersi conoscere che questo è racchiuso già in quello, in tale accettazione dell'espressione *per sè nota* si danno tre casi:

1.° O il subietto e il predicato è tale che si conoscono, a quel grado, immediatamente da tutti gli uomini; e allora la proposizione è *per sè nota tanto in sè stessa, quanto a tutti gli uomini*, e tutti l'ammettono come evidente, e così avviene dei primi principî del ragionamento, i quali sono tutti composti dal puro essere indeterminato, che è a tutti palese (*Ideol.* 559-570, 1452, 1453; *Logic.* 337-363). Ora in questo senso la proposizione « Dio esiste », non è per sè nota, perchè non tutti gli uomini conoscono tanto distintamente il subietto Dio, da intendere che in esso si contenga necessariamente il suo esistere; e però alcuni lo

(1) Se si considera questa sentenza de' logici: *Illa dicuntur esse per se nota, quæ statim cognitis terminis cognoscuntur* (S. Th. S. I. II. I, 2) si riconoscerà in essa una testimonianza che danno in favore della sentenza che « l'essere è noto per sè stesso », perchè suppongono sempre che la copula È, o NON È, de'due termini sia già nota senz'altro (*Logic.* 1059). Il principio dunque della nostra Ideologia è ammesso e indirettamente confessato da tutti, anche da quelli che espressamente il negano. Per questa stessa ragione nelle antiche lingue la copula È per lo più non s'esprimeva con un vocabolo, lasciandola pensare alla mente degli uditori, come a quella che l'aveva presente e da sè la suppliva. E quest'è pure una testimonianza del genere umano a favore della nostra Ideologia.

(2) *Quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota* (propositio: Deus existit), *sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus* (S. Th. S. I. II. I). Sebbene poi qui S. Tommaso ricorra per dimostrare l'esistenza di Dio agli effetti, tuttavia la nostra dimostrazione *a priori* non ripugna ai suoi principî generali: e in fine la sostanza della sua dottrina sta in questo, che l'esistenza di Dio non è nota all'uomo per sè, cioè senza alcun'altra proposizione media, da cui si dimostri, sia poi questa proposizione media conosciuta da noi immediatamente o per esperienza.

negano come gli Atei, altri si vanno facendo di Dio concetti erronei, come gli idolatri, ecc.

2.° O il subietto e il predicato sono noti ad alcuni uomini dotti, che vi hanno adoperato intorno la meditazione: ma questa notizia può essere da essi acquistata anteriormente o posteriormente alla proposizione di cui si tratta. Se l'hanno acquistata anteriormente alla proposizione, questa allora *è per sè nota tanto in sè, quanto rispetto non a tutti gli uomini, ma a quei dotti;* e così accade a ragion d'esempio delle proposizioni: « il principio senziente non è esteso », « il principio pensante non è esteso », ed altre simili, che in questo senso si possono dire per sè note ai dotti.

3.° Se poi la cognizione de' termini della proposizione, bastevole a conoscere che l'uno è inchiuso nell'altro, fu acquistata posteriormente alla notizia della proposizione, in tal caso la proposizione non è per sè nota neppure ai dotti, ma solo in sè stessa. E qui appunto viene in esempio la proposizione: « Dio esiste »; perchè quantunque si possa conoscere, che nel concetto di Dio DEVE esser contenuta la sua esistenza; tuttavia questo non si sa, se non dopo essersi saputo, che Dio veramente esiste, come vedremo in appresso; e però non ci serve quella notizia a renderci nota questa proposizione, ma solamente a confermarcene la verità.

301. Finalmente in quarto luogo se si voglia intendere che una proposizione sia per sè nota, quand'ella è implicitamente contenuta in un' altra per sè nota (1), si potrà in questo solo senso impropriamente dire, che la proposizione « Dio esiste » sia per sè

(1) Cf. *Logic.* 533, 199-206. — L'acuto filosofo sopra citato, Tommaso De-Vio, osservò, che il dire « le proposizioni il cui predicato è contenuto nella ragione del subietto sono per sè note » è vero, ma che non è una definizione delle proposizioni per sè note, avendovene altre che sono per sè note, benchè il predicato non sia della ragione del subietto. Ecco l'importante osservazione che conferma quanto noi abbiamo insegnato nella Logica (l. c): *Bene verum est apud Sanctum Thomam quod omnis propositio, cujus prædicatum cadit in ratione subiecti, est per se nota, sed non e converso. Quoniam cum unum generalissimum negatur de alio, et cum prima passio prædicatur de primo subiecto, fiunt propositiones immediatæ secundum se, et consequenter secundum se per se notæ. Si tamen alicubi sic difinita reperitur, glossetur* ly *esse in ratione subiecti formaliter, vel VIRTUALITER proxime* (In S. S. Th. I. II, 1).

nota. Perciocchè nella dimostrazione *a priori* da noi data, abbiamo una proposizione nota per sè anche rispetto a tutti gli uomini, la quale è « l'essere esiste », e in questa si trova colla meditazione implicitamente contenuta quest'altra « Dio esiste », non contenuta come il più contiene il meno, ma come « il concetto del condizionato contiene implicitamente la sua condizione », la quale si trae da esso per deduzione in virtù della sua correlatività. E veramente, se l'*essere* indeterminato necessariamente esiste, e se per esistere ha bisogno dell'*Ente assoluto* a cui appartenga, anche questo necessariamente esiste.

Nel qual processo d'idee si vede che la proposizione: « Dio esiste » è una conseguenza dell'altra: « l'essere esiste », e che solamente dopo aver tirata questa conseguenza s'intende, che nel concetto di Dio si contiene quello dell'esistere. Si sa dunque questo, dopo che si sa che Dio esiste, e però la notizia che nel concetto di Dio si contenga l'esistenza, non è quella che ci possa dimostrare l'esistenza di Dio, perchè quella suppone già questa.

Ma secondo la maniera propria di favellare, che noi costantemente seguiamo, la proposizione: « Dio esiste » si dee dire dimostrabile *a priori*, ma non per sè nota, perchè ha bisogno di un'altra proposizione precedente nella mente nostra, dalla quale e colla quale si argomenti; benchè non abbia bisogno di esser dedotta *a posteriori* dalle notizie ricevute da' sensi esterni (1). E questa medesima è la ragione per la quale S. Tommaso, pur concedendo all'uomo una naturale cognizione dell'essere in universale (2), gli nega quella della divina esistenza, cioè dell'Essere assoluto.

(1) Il carattere assegnato alle proposizioni per sè note dal De-Vio è appunto questo, che non abbiano bisogno, per rendersi note, d'un mezzo *a priori*. « *Si enim omnis propositio per se nota est habens prædicatum in ratione subiecti, oportet ut semper* ly *per se excludat medium a priori. Sed quoniam contingit, quod interea inter quæ nullum est secundum se medium, ut sunt cognita nobis, sit medium, ideo non semper excludit medium a posteriori* ». In S. S. Th. I. II. 1.

(2) Così concede S. Tommaso:

1.° Che la *verità in comune* sia per sè nota; ma nega che Dio sia la *verità in comune*, essendo egli la prima e sussistente verità: *veritatem esse in communi, est per se notum: sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos*. Ora la verità non è altro che l'essere nella sua forma obiet-

§ 2.

Secondo Corollario: la dimostrazione a priori *della Creazione.*

302. Noi abbiamo veduto che nessuna delle cose contingenti è l'essere virtuale e iniziale; perchè quest'essere è necessario e non contingente (1). Questo vero si può confermare con altri argomenti: 1.° L'essere virtuale contiene nel suo seno virtualmente tutte le idee e le realità. Ora niuna delle cose, che compongono il mondo, contiene in sè tutte le idee e tutte le realità. Dunque l'essere virtuale è cosa diversa da tali realità.

tiva, dalla quale non nega l'Aquinate che si possa *argomentare* l'esistenza della prima verità, ma nega solo che questa sia per se nota.

2.° Che l'uomo conosca naturalmente la *beatitudine in comune*; e però dice: ***Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo.*** Ma questo, dice, non è conoscere Dio semplicemente, come conoscere uno che viene, non è conoscer Pietro. Ora la beatitudine è infine l'essere nella sua piena forma morale: nella cognizione di quell'essere in comune c'è dunque implicita come condizione l'essenza divina: onde non nega che si possa col ragionamento dedurre.

3.° Che l'uomo intenda naturalmente che cosa voglia dire: « ciò di cui non si può pensare cosa maggiore ». Ma dice che coll'aversi questo concetto universale e negativo non s'ha però la certezza che « ciò di cui non si può pensare cosa maggiore » sussista veramente; altro non contenendo quel concetto che la possibilità logica. Ora il concetto di « ciò di cui non si può pensare cosa maggiore » riducesi all'essere nella sua forma reale.

L'argomentare dunque da ciascuna delle tre forme all'esistenza di Dio (*Sistema* 179-181), non s'oppone al pensiero di S. Tommaso. Ma è poi conformissimo al suo pensiero il concedere come noto all'uomo per natura quello che è cognizione universalissima e indeterminata, e il riconoscere che l'oggetto di questa cognizione non è Dio stesso, che è un essere determinatissimo.

(1) Contingente vuol dire che si può pensare tanto che sia quanto che non sia, senza cader in una logica contradizione. Questo si può fare di tutti gli enti finiti, i quali però sono contingenti: non si può fare dell'essere, il quale perciò è necessario. Questo dimostra erroneo il sistema di que' filosofi, che tentano di dare alle nature di cui si compone il mondo la necessità; i quali furono da noi più ampiamente confutati nel *Rinnovamento* Lib. III. C. xxxv.

2.° Ciascuna di queste realità sussistenti è così chiusa in sè stessa, che tutto ciò che è, è proprio di essa, non comune ad altro. Ma tutte hanno egualmente l'essere: quest'essere comune non può dunque essere niuna di esse, perchè il proprio ed il comune sono cose opposte, che s'escludono reciprocamente. Quest'essere comune è l'*essere iniziale:* l'essere iniziale dunque è cosa intieramente diversa dalle realità componenti l'universo. 3.° L'essere iniziale è lo stesso essere virtuale in quanto si considera come comune alle cose. Ma per l'aggiunta di questa relazione l'essere virtuale rimane tale qual era prima, contenente ancora in virtù tutte le idee e tutte le cose. Dall'esistere dunque o dal non esistere le cose mondiali, l'essere virtuale non soffre modificazione alcuna, rimane identico. L'essere virtuale dunque è diverso e indipendente dall'esistenza delle cose mondiali, e quindi non si può confondere menomamente con queste.

303. Fermata bene questa differenza, si procede a quest'altra proposizione pure evidente: « tutte le realità che compongono l'universo non sarebbero, se non avessero l'essere »: la proposizione non si può negare, perchè il dire « questa cosa contingente è », e il dire « questa cosa contingente ha l'essere » sono proposizioni identiche. Di qui la differenza tra i due copulativi, a cui si riducono tutti gli altri, *essere*, e *avere* (*Logic.* 427-439). Conchiudasi dunque: « la realità contingente non è l'essere (1ª proposizione), ma ha l'essere »: il che esprime, che l'essenza della cosa contingente e l'essenza dell'essere sono due essenze differenti, ma che quella è per questa, acquista questa, è unita necessariamente a questa, partecipa di questa, che è il μέθεχειν di Platone (1).

304. Da queste due proposizioni procede una terza, che è quella che si volea dimostrare: « tutte le realità che compongono l'universo sono create ». — E che questa sia un corollario delle due prime proposizioni si vede dalla definizione della creazione, poichè questa si può acconciamente definire « quell'atto, pel quale ciò che non ha l'essere — e che perciò è ancor nulla — acquista l'essere ». Noi abbiamo veduto altrove (*Psicol.* 1228), che è essenziale al concetto di creazione: 1.° che il termine dell'atto creante resti fuori del-

(1) Arist. *Metaph.* I, 6.

l'atto medesimo, cioè costituisca un'altra essenza diversa da quella dello stesso atto creante: e nel caso nostro s'avvera appunto, che l'essenza della cosa contingente sia diversa da quella dell'essere virtuale e iniziale, per la prima proposizione; 2.° che l'essenza dell'atto creante non si muti punto per cagione della cosa nova che acquista l'esistenza, ma rimanga immutabile ed identico; e così avviene pure rispetto all'essere virtuale ed iniziale, che non soffre mutazione in sè stesso coll'essere partecipato da' contingenti, come abbiamo detto nelle prove arrecate della prima proposizione medesima (1). Poichè dunque le cose contingenti non sono l'essere, ma hanno l'essere fin che sussistono — per la seconda proposizione — ne viene ineluttabilmente che sono create, cioè che esistono per un atto che dà loro l'essere, e che non è niuna di esse (2).

(1) Quindi dalla sola considerazione d'un atto immanente e immutabile necessario per ispiegare gli atti transeunti, e gli atti immanenti terminati da questi, s'arriva facilmente a una rigorosa dimostrazione dell'esistenza di Dio, e della creazione, il che abbiam fatto nella *Psicologia* (1224-1228).

(2) Questa dimostrazione è sostanzialmente la medesima di quella che dà S. Tommaso, salvochè noi la deduciamo dall'*essere iniziale*, laddove egli la deduce dell'*Essere assoluto* che è Dio, così dicendo: *Deus est ipsum esse per se subsistens. Et ostensum est, quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur, omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.* (S. I, XLIV, 1). Avendo di questo argomento abusato i Panteisti, era necessario cercare, onde prendessero l'appiglio a dedurne il loro erroneo sistema. Questa ricerca ci condusse a distinguere l'*essere iniziale* dall'*essere assoluto*, mostrando che Dio è bensì questo, ma non il primo benchè sia una divina appartenenza. Ora quello di cui partecipano le creature è dell'*essere iniziale*, e non dell'essere stesso di Dio. Questo è *ipsum esse per se subsistens*, come egregiamente lo definisce S. Tommaso, e però è l'essere nelle sue forme e sopratutto nella forma della sussistenza. Ora egli è indubitato che le cose create non partecipano punto dell'essere in quanto è per sè sussistente, cioè in quanto è Dio: ma partecipano solo dell'essere come si concepisce anteriormente a quella sussistenza per sè che ha come Dio. E che questo fosse anche il vero sentimento di S. Tommaso — benchè gli mancasse ancora il linguaggio filosofico necessario ad esprimerlo direttamente — è indubitato non solo da tutti que' luoghi ne' quali ripudia affatto

305. E qui si avverta, che questa dimostrazione della creazione non prova solamente che le cose contingenti sono create al loro cominciamento, ma di più che la conservazione loro è una continua creazione; perchè per tutto il tempo che durano devono continuamente ricevere ossia aver l'essere, dacchè se un istante solo perdessero l'essere, non sarebbero più, s'annullerebbero.

E dico che devono di continuo *ricevere*, ossia *aver* l'essere, per indicare che il ricevimento dell'essere è in un istante, in ogni istante di maniera che il riceverlo non è successivo, ma è lo stesso che averlo; il che soddisfa ad un'altra condizione del concetto di creazione che è appunto questa, che non si faccia per alcuna successione, ma per un istantaneo passaggio dal non essere all'essere, sicchè tra il momento in cui d'una cosa contingente si può dire *non è*, e il momento in cui si può dire *è*, non ci sia nulla di mezzo (*Psicol.* 1228).

306. Ora una tale condizione fa sì, che questi non sieno due istanti ma il medesimo istante; il quale istante è certamente quello

ogni ombra di panteismo, ma si rileva anche qui dal vedere, che prende ad esempio *la bianchezza*, che non è un'entità sussistente, ma un'entità astratta. Il che ben vide l'acutissimo Commentatore, il Card. De-Vio, che così scrive a questo luogo dell'Angelico: *Quia esse secundum suum ordinem est receptibile in alio* (*et similiter, sapientia, bonitas, etc., et apud Platonem quidditates sensibiles receptibiles erant in materia*)*; ideo, quodcumque horum SI SUBSISTAT, est tale per essentiam; et SI NON SUBSISTAT, per participationem. Et propterea in litera datur exemplum de albedine, quam constat esse formam receptibilem in alio. Et quoniam naturaliter SUBSISTERE INCLUDIT IRRECEPTIBILITATEM, et NON SUBSISTERE RECEPTIONEM IN ALIO, propterea in litera a subsistentia ad recipi declinatur, dum dicitur, quod albedo non multiplicatur nisi secundum recipientia:* parole sapientissime, le quali dimostrano che questo grand'uomo del De-Vio ben conobbe che bisognava levare dall'essere la sussistenza, acciocchè s'avesse un essere partecipabile. Ora levando dall'essere la sussistenza, s'ha appunto quello che noi chiamiamo l'*essere iniziale*, il quale non è più Dio, poichè Dio è l'*essere per sè sussistente*. Così ridotto dunque quell'argomento in favore della creazione diventa più netto e filosofico, e non abbisogna che dell'*essere intuìto* naturalmente, ed osservato ne' percepiti; e in pari tempo non tiene più in sè quel qualche cosa d'inutile alla sua efficacia che serve di presa a' Panteisti. Così ancora esso va immune dalle obiezioni, colle quali da Giovanni Duns veniva assalito (*In I. Dist.* D. II. Q. III ad 3m *princip.*).

che ha traveduto l'Hegel, quando ha detto che il *diventare* è il momento in cui l'essere e il non essere s' identificano. Ma egli ha espresso male questo vero, e n' ha abusato. L' ha espresso male, perchè la parola *diventare* suppone un subietto che diventa, e un subietto che diventa non è ancor diventato, e però non esiste: il diventare dunque è un concetto diverso dall'essere creato: la parola diventare non ha dunque senso se non per que' subietti già esistenti che si modificano o anche che si cangiano in altri, ma non per ciò che si crea, il quale prima non è, e poi è senza alcun passaggio del medesimo subietto da uno stato ad un altro, venendo creato il subietto stesso.

Ma quello che può avere ingannato l' Hegel si è l' identità dialettica, poichè nella maniera del concepir nostro l' essere è subietto dialettico antecedente d' ogni cosa: egli non capì che era un *antecedente* alla cosa, e non la cosa stessa contingente: era una condizione necessaria tanto all' essenza quanto all' idea della cosa, ma di novo non era la cosa.

Abusò poi di quella parola impropria, volendone dedurre che l'essere s' identifica col nulla nell' atto del diventare; e così effettivamente sarebbe, se l' essere creato fosse un diventare. Ma appunto perchè s' incorrerebbe, se ciò fosse, in una contraddizione, perciò il diventare dev'essere escluso, e ritenuto l'essere creato. Ora in questo punto dell'essere creato „concedo" che *si concepisca* ad un tempo non essere ed essere, ma non già che formino un'equazione, o che l'essere s'immedesimi col non essere. Il concetto dell' essere rimane sempre distintissimo dal concetto del non essere, che altro non è se non il primo, negato. Ora altro non risulta da ciò se non questo, che la mente ha bisogno di due concetti, cioè del concetto dell'essere e del non essere; per intendere che cosa sia la cosa creata: il raffrontare e collegare que' due concetti non è un confonderli in un solo o identificarli. Ma la mente considerando la cosa creata intende contemporaneamente due cose: 1° che essa non è l'essere; e così la nega, nascendole il concetto di *non essente*: 2° che ella *ha* l'essere; e così l'afferma nascendole il concetto della *cosa essente*. Il concetto adunque dell' essere rimane anteriore alla cosa, e condizione necessaria per conoscere ad un tempo la *cosa essente* e la cosa *non essente*. Che cosa è il concetto della cosa essente?

— È il concetto della cosa che è per l'essere. Che cosa è il concetto della cosa non essente? — È il concetto della cosa che s'annulla per mancanza dell'essere. Sono due concetti perfettamente diversi, e diversi e posteriori al concetto dell'essere. Non c'è dunque un momento in cui la cosa sia essere e non sia essere: ma ella non è mai l'essere: non c'è quel momento supposto in cui la cosa passi all'esistenza, e pure ancora non esista, perchè quel momento in cui passa all'esistenza è quello in cui già è: è il primo momento della sua esistenza, e non un momento in cui non abbia ancora esistenza.

307. Laonde, secondo due rispetti diversi in cui si considera la cosa contingente, si può dire che essa non è, cioè non è per sè stessa, e si può dire che essa è, cioè per l'essere ricevuto che già ella ha, e però si può dire che ci sia nella cosa l'ente e il non ente: ma questi sono due rispetti, e due diversi rispetti, in cui si considera dalla mente la stessa cosa, sono una distinzione e non una identificazione di concetti. E a questi due concetti appunto riguardava S. Agostino, quando diceva delle cose inferiori a Dio: *nec omnino esse, nec omnino non esse;* e rivolgendo il discorso a Dio stesso: *Esse quidem, quoniam abs te sunt*: *non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet* (1). La quale è voce ripetuta in tanti modi diversi da'Padri (2), non meno che da' filosofi (3). Ora una dottrina così perseverante nella Chiesa, non meno che nelle scole filosofiche, riceve la sua spiegazione immediata dalla dottrina esposta dell'essere virtuale e iniziale; e questa spiegazione svelle gli errori che, non avendola intesa, vi aggraticciò il filosofo tedesco di cui parlavamo.

(1) *Confess.* VII. 11.

(2) Cf. S. Anselm. *Monolog.* c. 28. — Il Fénélon nel trattato dell'*Esistenza di Dio* ripete spesso questo sentimento. *Je ne suis pas, ô mon Dieu*; dice in un luogo, *ce qui est*: *helas! je suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l'être* etc. II, P. a. III, n. 95.

(3) Cf. Plutarco, *Dell' iscrizione delfica* « n. 17.

§ 3.

Terzo Corollario: l'apprensione imperfetta dell'atto creativo all'occasione della percezione intellettiva.

308. Dalle cose dette sorge un altro corollario, ed è, che l'uomo nella percezione intellettiva de'reali contingenti ha un'apprensione dell'atto creativo, ma imperfetta: e ciò perchè vede l'essere unito col reale contingente, e nello stesso tempo vede che questo non sarebbe senza quello, e che è per quello — benchè la sola riflessione e meditazione filosofica distingua tutto ciò nella percezione e lo sappia dire. — E perchè è per quello continuamente, vede che il reale contingente che percepisce riceve continuamente l'essere, di maniera che è continuamente creato. E l'intendere tutto ciò, è un intendere che nella percezione s'apprende l'atto creativo, e per mezzo di questo è che s'apprende la realità contingente.

Noi dunque apprendiamo il reale nell'atto stesso in cui egli diventa ente, ossia in quell'atto che lo fa ente, lo crea.

309. Ma quanto sia imperfetta quest'apprensione dell'atto creativo, facilmente si conosce dalle seguenti considerazioni:

1.° Noi vediamo l'atto creativo nel suo termine, ma non nel suo principio. E qui si rammenti che la mente umana può apprendere l'*atto* staccato dal suo *subietto*. Questo è appunto quello che avviene, come abbiamo osservato altrove (*Logic*. 334), nell'intuizione naturale dell'*essere*: noi vediamo l'essere, ma non come *subietto* d'un atto, come *atto* semplicemente. Il concetto di subietto e il concetto d'atto sono distinti nella mente umana, e sebbene possono in fatto convenire in uno, di modo che il subietto sia sempre necessariamente un atto; tuttavia non ogni atto è subietto. La mente nostra dunque può avere ed ha il concetto universale di atto, senza che sia necessitata a riconoscere quest'atto per un subietto, nè ad aggiungergli un subietto nel primo intùito dell'atto, benchè posteriormente trovi col ragionamento la necessità di dare all'atto un qualche subietto — senza pur averne una positiva e determinata cognizione — e ciò per quel principio che abbiamo chiamato « principio di subietto » (*Logic*. 362).

Nella percezione dunque de' contingenti reali noi apprendiamo l'*atto creativo*, come atto che fa ente il reale, senza sapere ancora chi faccia o chi mova quest'atto, senza apprendere in una parola *Iddio creante*, subietto di quest'atto.

Quest'apprensione dell'atto creativo è dunque imperfetta, perchè noi non vediamo punto che quest'atto deva ridursi alla divina essenza, ma questa ci rimane nascosta, e solo possiamo argomentarlo.

Nè vale il dire, che l'atto creativo non si può dividere dalla divina essenza, come quello che è una cosa medesima con questa, rispondendosi a tale istanza, che certamente non si può dividere, nè distinguere realmente; ma che può apparire diviso alla mente nostra, perchè questa è limitata, alla quale si comunicano delle appartenenze della divinità, senza che così divise esse possano meritare il nome di Dio; e ciò appunto per questo che Iddio è essenzialmente indivisibile, onde quando un'appartenenza di lui si concepisce da sè, non presenta più il concetto di Dio, ma un altro, per quel principio, che « se ad una essenza colla facoltà del concepire si toglie qualche cosa, non si pensa più dessa, ma un'altra » (*Logic.* 971-978. Cf. *Ideol.* 646-656*)

2.° L'atto creativo, che noi apprendiamo in occasione delle percezioni intellettive, è limitato, perchè in ciascuna percezione noi non apprendiamo altro atto creativo se non quello che fa ente la realità singolare da noi percepita, per l'esclusiva natura della percezione (*Sistema* 74-79). Ora se noi potessimo apprendere l'atto creativo pienamente, vedremmo la sua perfetta unità; e come egli, essendo uno e semplice, fa esistere tutti gli enti che compongono il mondo e tutti i loro diversi stati, ed anzi tutto ciò che fu, ed è, e sarà mai di contingente. Non l'apprendiamo noi dunque se non *in quanto* fa ente quel reale singolare che noi percepiamo intellettivamente; lo apprendiamo come *essere inizio di quel reale*, che non è lui, e senza lui non è; onde ha tal natura che sta tra l'essere e il nulla: non, che ci sia una tal natura separata, ma c'è, per la mente astraente nel senso detto, unita all'essere e per l'essere.

3.° L'atto creativo, che noi apprendiamo nella percezione dei contingenti, ha una terza e massima limitazione in questo, che s'apprende bensì come una continua comunicazione o congiunzione dell'essere ai detti reali, ma non s'apprende come produ-

cente le realità stesse: si vede che queste ricevono l'essere che le fa enti, ma dicendosi *queste*, si suppongono concepite queste realità come distinte dall'essere per astrazione. Ora di queste realità che rispondono a quest'astrazione non si vede già in quell'atto l'origine, nè tampoco la natura. Laonde l'atto creativo s'apprende per così dire dimezzato: si vede che le realità ricevono e non sono l'essere, ma non si vede *come* lo ricevano, nè si vede come si possa pensare una cosa che riceva l'essere, e non sia l'essere; nel che si riduce il mistero della creazione; e di questo parleremo a suo luogo.

310. Stabilite le quali cose, facilmente possiam discernere quale sia quella particella di verità che ingannò poco fa il facondo scrittore degli *Errori di Antonio Rosmini,* e possiamo sceverare questa particella dal resto di falso, che si contiene nel sistema giobertiano.

La particella di vero dunque si è, che l'uomo nell'immediata cognizione de' reali contingenti ha una qualche, sebbene imperfettissima, visione dell'atto creativo.

La parte poi di falso può raccogliersi ne' punti seguenti:

1.° È falso che ci sia un *naturale intuito* dell'atto creativo, sicchè l'uomo l'intuisca sempre per natura, come intuisce l'*essere indeterminato:* quando in quella vece l'apprende solo, entro le tre limitazioni indicate, all'atto della *percezione*;

2.° È falso che quest'atto creativo si veda unito al suo subietto, cioè a Dio, quand'egli s'apprende solo come atto impersonale, e non come subietto personale;

3.° È falso che quest'atto *s'intuisca* naturalmente colle *esistenze,* cioè colle cose create, quasi che anche queste, e perciò tutte, fossero oggetto del primo intùito: quando niuno de' reali contingenti è oggetto dell'intuito, ma solo i singoli sono termini che si fanno oggetti nella *percezione* e per la percezione intellettiva;

4.° È falso che ci sia un naturale intùito dell'*Ente*, cioè di Dio, quando l'umano soggetto non ha altro che l'intuito dell'*essere indeterminato*, cioè dell'essere come atto universale, privo de' suoi termini, il quale non è alcun ente, e molto meno Dio, ma inizio di tutti;

5.° È falso che nelle cose percepite si veda Dio stesso (*Cf.*

V. Gioberti e il Panteismo; *Saggio di lezioni filosofiche. Lucca*, 1853, *Lez. VII*), il quale è l' essere terminato sussistente, e assoluto: quando in esse altro non s'apprende, che l'*essere* non ideale, non reale, ma indifferente, cioè anteriore alle sue forme e a tutti i suoi termini, il quale così unito alla realità sensibile costituisce l'ente contingente reale da noi percepito, che ha l'essere come materia dialettica e antecedente, e come forma pure dialettica e ultima, non sua propria, ma comune a tutti ugualmente i reali finiti;

6.° Finalmente è falso, che Iddio non sia un oggetto atto ad essere pensato dalla mente senza le esistenze o cose contingenti da lui create; poichè sebbene sia vero che queste non siano per sè *oggetto*, come non sono per sè *ente;* ma hanno bisogno per esser tali che la mente le veda nell' essere e però insieme coll' essere, (non per questo in Dio e insieme con Dio); tuttavia non è già vero il contrario, come abbiamo detto, che l'*essere* non sia oggetto della mente per sè stesso, e molto meno è vero che tale non sia Dio stesso (*Cf. Lezioni* citate, *Lez.* VIII).

Articolo VI.

Dialettica di Platone.

311. Da tutto quello che abbiamo esposto in questo capitolo apparisce, che l'*essere indeterminato*, quale apparisce all'intùito naturale dell'uomo, è quell'ἀρχὴ ἀνυπόθετος, dal quale Platone diceva dover principiare la scienza (1).

Ora quest'essere riceve poi dall' uomo, posteriormente alle percezioni, e mediante la riflessione filosofica e l' astrazione, il titolo d'*iniziale*; e quindi con un'altra riflessione ancora, quello di *virtuale*: considerato poi come mezzo della cognizione delle singole realità, si chiama l' essenza di ciascuna di esse, il cui carattere d'intelligibilità si denomina *idea*. Quest'essenze, avendo l'immutabilità dell' essere che costituisce il loro fondo comune, sono quelle cose veramente essenti τὰ ὄντως ὄντα, a cui voleva che

(1) *De Rep.* VI, pag. 511.

la mente del filosofo lungamente si applicasse, per arrivare in ultimo a quello che egli chiama il fine dell'intelligibile, *τοῦ νοητοῦ τέλος*, cioè il bene, Iddio, l'idea del quale pone come sommo apice del sapere, ultima e massima disciplina, *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα* (1). La qual idea non è ancora Iddio stesso, ma un cotal raggio di lui, ed è quel più forse, secondo Platone, che è dato all'uomo saperne (*Cf. Degli studi dell'autore,* 72, 73).

Ora a quest'ultimo *fine dell'intelligibile* Platone s'accosta sempre con riverenza e somma diffidenza dell'idoneità, a perscrutarlo, della propria intelligenza e delle altrui; appena lo addita, e mentre ne'suoi dialoghi tutto tende e dispone ad esso, esso stesso rimane sempre quasi occultato da una sacra cortina. Gl' ingegni al presente avvalorati dalla nova luce del cristianesimo, possono certo favellarne con più di coraggio; ma coloro che, lasciata la cristiana luce, audacemente e da sè soli e quasi vivessero nel tempo anticristiano, affrontano un tale argomento, rimangono dalla sua stessa luce oppressi (2).

Platone dunque s'avvide, che l'*idea* è quel solo spiraglio, da cui si può contemplare qualche cosa di divino. E poichè il ragionamento, espressione della riflessione, è quello che fa conoscere la natura delle idee e i loro nessi e le loro condizioni, e che conduce a contemplare l'elemento divino che è in esse (3), disse che la dialettica, che per lui è l'arte di maneggiare e lo

(1) *De Rep., sub fin.* VI *et initio* VII.

(2) Carlo Kuehn nel suo opuscolo « *De dialectica Platonis* » (Berolini 1843) p. 30, 31, osserva parlando del metodo di Platone che in generale « gli antichi da'singolari elevandosi tendono all'unità, e la difficoltà consistere nell'intendere come arrivino a conseguire quest'unità; i moderni — allude a'tedeschi — incominciano con tutta sicurezza dallo stabilire una prima unità, e la difficoltà consistere come da questa loro unità si possa trapassare alla pluralità ».

(3) Arriva Platone a dire, che Iddio stesso è divino, perchè alle idee aderisce, πρὸς οἷσπερ ὁ θεὸς ὢν, θεῖός εστι. *Phœdr*. p. 249.

È certamente il contrario, venendo le idee da Dio e non Iddio dalle idee; ma pure quell'arditissima frase dimostra due cose: 1.° Che Platone distingue Iddio dalle Idee, e la natura divina dalla personalità divina; 2.° che il primo elemento divino da noi conosciuto sono le idee, e che questo elemento ci si mostra così assolutamente divino, che Iddio stesso non avrebbe la natura divina, se non avesse in sè l' intelligibile.

stesso maneggio delle idee (*Cf. Logic.* 847), doveva essere la più eccellente di tutte le scienze, la filosofia (1).

Sotto la qual parola di dialettica egli riuniva certamente due cose molto distinte, l'arte cioè di ragionare che è la *via* che conduce, e l'oggetto divino che è il fine ultimo e più sublime a cui conduce; e l'accoppiamento di queste due scienze sotto la sola denominazione di dialettica, veniva dal vedere che quelle idee stesse di cui fa uso il ragionamento, partecipano della natura dell'oggetto a cui conoscere tende il filosofo, cioè partecipano del divino (2).

312. Tutto quello che abbiam detto in questo capitolo dimostra quanta profondità ci fosse in questa veduta di Platone, dacchè noi abbiamo dovuto incominciare da distinzioni dialettiche, ed afferrare un'entità dialettica, quella dell'essere virtuale e iniziale, colla quale i sistemi d'identità assoluta rimangono esclusi, e sorge sulle loro rovine quello dell'identità dialettica, che soddisfa al bisogno d'unità, che si manifesta a certo tempo potentissimo nella mente umana, vi soddisfa dico senza assurdi, senza strani ed erronei conseguenti, che contrariano altri bisogni non meno potenti della intelligenza.

La scola tedesca divenne maestra di que'mostruosi errori, ne'quali trovò il suo sepolcro appunto per questo, che volle trattare la seconda parte della dialettica platonica — dalla cui maestà quasi impaurito Platone s'astenne, contento d'averla indicata e salutata da lontano — senza applicarsi sufficientemente alla prima, intorno alla quale infaticabilmente lavorò il filosofo ateniese, ben avvedendosi, che questa sola era opera vasta ed implicata di somme difficoltà e pericoli, e che quando questa fosse ridotta a perfezione, la via sicura era spianata e bene ammattonata per giungere, quanto permetteva l'umana limitazione, alla seconda.

(1) *Soph.* p. 153; *Phædr.* p. 265, 266, 273; *Rep.* VII, 334.

(2) *Platonem ipsum dialecticæ duo genera, quorum alterum formam, alterum argumentum summæ scientiæ exponeret, distinxisse*, è ampiamente mostrato nel citato opuscolo del Kuehn.

SEZIONE III.

Della relazione dell' essere uno co' suoi termini in generale.

CAPITOLO I.

Di ciò che appartiene alla ricerca che si fa in questo libro, e di ciò che appartiene alla ricerca che rimane a farsi nel libro seguente intorno alla moltiplicità dell' essere.

ARTICOLO I.

Definizione dell' essere in sè contrapposto all' essere dialettico.

313. Arrivati qua, noi siamo in grado di definire con maggior precisione, che cosa appartenga alla ricerca, a cui abbiamo destinato questo libro intitolato: *Dell'essere uno;* e che cosa appartenga a quella che deve esser fatta nel seguente intitolato: *Dell' essere trino*. Noi potevamo prima, perchè volendo noi qui ricercare come la moltiplicità si trovi nell'essere uno, e colà come la moltiplicità si trovi in ciascuna delle tre forme, era necessario prima conoscere come l'essere uno, anteriore alle sue forme, si presenti al pensiero umano: conosciuto poi quale sia quest'unità dell'essere presente al pensiero, potevamo pure determinare quale moltiplicità ad esso appartenesse, e quale si dovesse per intanto lasciar da parte, da svolgersi nel libro che segue.

In fatti la parola *essere* ha due fondamentali significati, poichè si dice *essere* tanto quello che si concepisce, astrazion fatta dalle sue forme, quanto quello che si concepisce essente nelle tre sue forme o termini essenziali: ed è uno sì nel primo signi-

ficato, come nell'altro. Ma in questo secondo significato non è solamente uno, ma anche trino: nel primo, all'incontro, è solamente uno: ed è di questo che deve parlare il libro presente.

Conveniva dunque ben intendere questa diversità di senso in cui si prende la parola *essere*, acciocchè si potesse del pari intendere come l'unità e la moltiplicità, che noi cerchiamo in questo libro, siano puramente entità dialettiche, e non un'unità ed una moltiplicità nell'*essere in sè*.

314. Questa denominazione di essere, o di *ente in sè* richiede quì d'essere definita. Chiamo *essere* o *ente in sè* quello, che si può concepire esistente, prescindendo da una mente a lui straniera che lo pensa. Quando dunque l'essere o l'ente che si pensa, si vede esser tale che non può esistere da sè solo, senza una mente a lui straniera che lo pensa, ma solo in questa mente si concepisce essente, allora non si dice: « essere o ente in sè », ma « essere o ente dialettico », o con altre appellazioni. L'analisi di questa definizione sarà da noi data, quando ci sarà necessaria.

L'essere dunque concepito come anteriore alle sue forme, non è che un'ente dialettico, perchè egli non può esistere in sè, ma soltanto in una mente qualunque che lo pensi, sia col naturale intùito, sia colla riflessione, o in qualunque altro modo. E tuttavia, come vedemmo, egli non è già nulla, ma è qualche cosa nella mente; e di più, l'essenza sua è qualche cosa dell'ente in sè, ma non è l'ente in sè, perchè non è tutto, quando l'ente in sè è sempre *tutto*, e non può esistere in sè una sola parte di lui (*Psicol.* 1319-1321, 1362).

Articolo II.

Principio della teoria dell'essere uno.

315. Ciò posto, noi possiamo cercare quale sia il principio della teoria dell'ente uno, che è la teoria appunto, che stiamo svolgendo in questo libro: ed ecco come questo *principio*, da cui tutte si derivano le dottrine, che in questo libro si raccolgono, si possa facilmente da noi rinvenire.

Primieramente si affaccia la difficoltà: se l'essere di cui par-

liamo, è anteriore pel concetto alle sue forme e però a tutti i suoi termini, come si potrà trovare in esso moltiplicità alcuna? Non rimarrà egli uno, solitario, sterile? — A questo si risponde, che la moltiplicità cercata, appunto per ciò non si può trovare nell'*essere astratto* e preciso da' suoi termini, ma si può trovare, come abbiam fatto, considerando le relazioni, ch'egli ha co' suoi termini. E quest'è appnnto il principio della teoria, di cui s'occupa questo libro: « La relazione che l'essere, concepito come anteriore a'suoi termini, ha co' suoi termini ».

Il qual principio ci ha somministrati i tre concetti di *essere indeterminato*, di *essere virtuale*, e di *essere iniziale:* il primo, che è l'oggetto dell' intùito, è considerato unicamente come privo de' termini, il secondo è considerato come suscettivo di tutti i termini, il terzo è considerato come inizio di tutte le entità aventi o involgenti qualche termine: sempre dunque in relazione co' suoi termini. Così l'essere uno anteriore a' suoi termini ci si moltiplicò in mano, e ci si moltiplicherà maggiormente, quanto più svolgeremo il principio accennato di questa teoria.

Articolo III.

Principio della teoria dell' essere trino.

316. Se dunque l'essere considerato in relazione co' suoi termini è il principio della teoria dell'essere uno, quale sarà il principio della teoria dell'essere trino?

Non è difficile riconoscerlo dalle cose dette. Quando si considera l'essere in relazione co' suoi termini, da una parte si pone l'essere, dall'altra i suoi termini. Senza questa divisione di concetti, la mente non potrebbe concepire alcuna relazione tra l'uno e gli altri, dappoichè ogni relazione suppone due opposti tra' quali ella si considera. All'incontro, quando si considera l'essere ultimato o progredito a' suoi termini, allora non si separa più colla mente l'essere da questi, ma a questi si unisce, e unito si considera. Ora i primi termini dell' essere sono le tre forme. L' essere unito ai termini, non può dunque più godere d'una unità così fatta, che escluda qualunque pluralità. Se il primo termine

fosse un solo, l'essere con questo suo termine sarebbe ancora assolutamente uno; ma poichè tutti e tre i detti termini sono primi egualmente, la mente non può concepirlo unito a' suoi termini se non molteplice, cioè trino. Ma in ciascuno di questi suoi primi termini è uno: e tuttavia quest' uno in ciascuna specie trova una moltiplicità. Rimane a vedere in che modo: e tosto s'avrà il principio della teoria, che si cerca. Ora come l' *essere uno* anteriore a tutti i suoi termini riceve una pluralità tostochè si considera la relazione ch' egli ha co' suoi termini; così l'essere uno in ciascuno de' suoi primi termini, cioè delle sue forme, riceve una moltiplicità tostochè si considera in relazione con altri termini posteriori e subordinati al primo. La relazione dunque dell' essere in ciascuna delle sue tre forme primordiali coi termini a ciascuna posteriori e subordinati è di conseguente il principio della teoria ontologica dell'essere trino, che dobbiamo svolgere nel libro seguente.

Articolo IV.

Di ciò che ci resta a trattare per compire le ricerche abbracciate da questo libro.

317. Or dunque, se noi dobbiamo in questo libro svolgere « la relazione dell'essere coi suoi termini, » rimane a cercare quali parti abbia questo argomento. E troveremo che due. Poichè possiamo cercare:

1.° Qual sia questa relazione dell'essere con tutti i suoi termini in universale rispetto all'essere;

2.° E qual sia questa relazione dell'essere co' suoi termini in universale rispetto a' suoi termini.

Queste due ricerche costituiscono le due parti di questo libro.

318. La prima fu trattata fin qui, cioè nelle due precedenti Sezioni: e i risultati che n'abbiamo avuto furono:

1.° Che l'essere indeterminato non è qualche cosa dell'ente contingente, ma qualche cosa dell' ente necessario ed assoluto;

2.° Ch'egli è la materia dialettica, cioè il *primo determinabile* di tutti gli enti contingenti; ma appunto perchè dialettico e

perchè universale, cioè comune a tutti, non costituisce l'*essenza* d'alcuno di essi, ma è soltanto causa e condizione, che precede l'essenza di tutti, per modo che questa esiste per quello, e non è concepibile senza di quello;

3.º Che l'essere essendo atto primissimo e universale è anche il *primo determinante*, cioè l'atto che fa sì che l'essenza sia piuttosto questa che un'altra, e nè pur questo determinante è essenza d'alcuna cosa contingente, ma causa determinante universale che determina all'essenza il suo modo di essere;

4.º Che finalmente, date alla mente le essenze determinate de' contingenti, l'essere è l'atto pel quale ogni essenza è, e quindi è ultima determinazione di tutte, e così è forma universale di tutte le forme.

319. Ma se noi consideriamo la relazione dell'essere co' suoi termini, rispetto ai termini stessi, la ricerca che ne nasce si riduce a questa: « che cosa l'essere conferisca a' suoi termini ».

Ridotta a questa forma precisa la questione, che ci rimane a trattare in questo libro, noi possiamo facilmente risolverla con una risposta universale, la quale ci serva di principio fecondo per ritrovare, mediante l'analisi di essa medesima, tutto quello che i termini dell'essere devono all'essere stesso. Questa risposta universale, che ci dee valere di filo conduttore nello svolgere la seconda parte di questo libro, è la seguente:

« Tutto ciò che negli enti noi potremo trovare d'universale, e atto ad essere ugualmente ne' tre modi o forme proprie dell'essere, viene conferito all'ente dall'essere iniziale anteriore ai termini ».

Nel qual principio e regola questo solo giova osservare, che risultando la terza forma dal combaciamento delle due prime, sarà sufficiente, il più delle volte, l'avverare che l'elemento, di cui si tratta, possa essere pensato ugualmente nelle due prime forme per potere affermare ch'egli appartiene all'essere anteriore a' suoi termini, senza più. E dico il più delle volte, perchè, come vedremo nella Teologia, questo scorciatoio di ragionamento vale rispetto a tutti gli enti finiti; ma nell'essere assoluto e infinito non regge a pieno.

Articolo V.

Osservazione sul metodo ontologico.

320. E qui cade un'osservazione, fatta già sagacemente da'filosofi tedeschi, cioè che il metodo dell'Ontologia si confonde coll'Ontologia stessa: sicchè la scienza qui è il proprio metodo, o per dir meglio involge il suo metodo in sè medesima. Infatti non essendo altro i principî del metodo, se non l'ordine intrinseco dell'essere considerato in relazione colla mente umana, o da questo traendosi come norme da seguirsi nell'esposizione delle scienze, egli è chiaro che quella scienza che tratta appunto dell'essere stesso in tutta la sua universalità, e del suo ordine, qual è l'Ontologia, non può avere un metodo anteriore a se stessa; ma nello stesso tempo che narra l'essere e il suo ordine, dee trovare con questo il metodo con cui cammina. C'è dunque tra le altre scienze e l'Ontologia questa notabile differenza, che prima dell'altre scienze si può, in qualche modo, prescriver loro il metodo che hanno a seguitare, perchè i principî del loro metodo sono dati da una scienza anteriore ad esse; ma trattandosi dell'Ontologia, che è appunto la scienza che contiene i detti principî in universale, se le si prescrive antecedentemente un metodo, altro non si farebbe se non distaccare dalla scienza un brano, e anteporlo a se stessa, il che riuscirebbe un guasto e un dilaceramento della scienza stessa. Oltre di che il metodo così prescritto in antecedenza all'Ontologia o rimarrebbe una prescrizione arbitraria, o, volendosi giustificare, si dovrebbero aggiungere tali ragioni, che costituirebbero l'intera scienza: onde invece di dare in antecedenza il metodo, si tenterebbe l'impossibile, cioè di trasportare l'intera scienza avanti a se stessa.

Simile dunque a quel mollusco, che chiamarono l'argonauta, il quale si fa e vascello e pilota e vela e remo e timone a sè stesso, e così trascorre leggermente la superficie del mare, l'Ontologia compone di se stessa il suo proprio metodo, col quale viaggia sicura per l'immensa regione dell'essere; e però non rimane altra via a tenersi in essa, se non quella di contemplare direttamente e descrivere l'essere e l'ente quale si presenta alla mente, e di mano in mano che si discopre qualche

porzione dell'ordine che l'essere ha in seno, fermandosi, divisarne le parti, siccome traccia del metodo ad un tempo, ed esposizione della scienza. E così pure abbiamo dovuto noi fare: dopo distinto l'essere da' suoi termini, ci siamo soffermati a indicare che ci rimaneva a considerare la relazione di quello con questi, tanto in riguardo all'essere, quanto in riguardo a' termini stessi.

CAPITOLO II.

Della ricerca di ciò che l'essere conferisce a' suoi termini riguardo all'ente assoluto ed infinito.

321. Dovendo noi dunque ora ricercare, che cosa l'*essere* conferisce a' suoi termini, conviene che prima consideriamo questa ricerca, proposta in universale riguardo all'Ente infinito, e poi che la consideriamo riguardo agli enti finiti.

Ora non è difficile vedere primieramente, che la ricerca cangia di natura secondo che i tre termini, a cui si riferisce l'essere, sono infiniti, come avviene nell'ente assoluto ed infinito, o sono finiti, quali sono negli enti finiti.

Apparisce dalle cose dette, che l'ente infinito e l'ente finito e mondiale si possono definire nel modo seguente, che ne fa risaltare la differenza.

« L'Ente infinito è l'*essere* che sussiste nelle sue tre forme ».

« L'ente finito è la forma del reale finito, che ha l'essere ».

322. Dal confronto di queste due definizioni si scorge:

1.° Che il *subietto* nell'Ente infinito è l'essere stesso; laddove il *subietto* nell'ente finito non è l'essere, ma è la *forma reale* (1);

2.° Che quindi l'ente infinito essendo l'essere, è per sè; laddove l'ente finito essendo puramente la forma, non è per sè, ma per l'essere ad essa aggiunto;

3.° Che l'Ente infinito essendo lo stesso essere sussistente nelle sue tre forme, non può esservi nessuna reale distinzione tra lui e le sue forme, perchè le forme altro non sono che il triplice atto del suo stesso sussistere. All'opposto l'ente finito non essendo l'essere, ma una forma finita, e questa forma avendo

(1) *Nulla forma vel natura creata est suum esse*. S. Th. *De Pot*. II, 1.

bisogno di partecipare l'essere, che è un altro diverso da essa, per esistere, c'è una diversità reale nell'ente finito tra la forma reale che lo costituisce quel subietto che è, e l'essere che lo fa esistere.

323. Da questo nasce la denominazione di *termini proprî* ed *improprî* dell'essere: essendo termini proprî dell'Essere le forme nell'Ente infinito, e termine *improprio* la forma reale che costituisce l'ente finito partecipando l'essere.

Di qui procede la conseguenza, che la ricerca che ci proponevamo: « che cosa l'essere conferisca a' suoi termini: » nell'Ente infinito non può aver luogo, perchè non c'è una dualità dell'essere e delle singole forme, di maniera, che l'essere possa dare qualche cosa a queste, essendovi anzi perfetta identificazione. L'essere dunque nell'Ente infinito non dà nulla alla forma, o le dà tutto: perchè ogni forma non è altro che lo stesso essere tutto intero sussistente in quella forma.

Quindi non rimane rispetto a quest'essere altra domanda possibile a farsi se non questa: « cosa l'essere, tutto intero sussistente in una o nell'altra forma, dia a se stesso », cioè quali sieno le relazioni attive delle forme dell'essere assoluto: e questa è la dottrina delle processioni delle Divine Persone, la cui esposizione non ispetta al presente libro.

324. Questa dottrina dell'Essere assoluto, che non si distingue dalla sua forma, è quella che mancò a Platone, e che rese deficiente la sua Ontologia. Infatti da per tutto, ma specialmente nel Parmenide, egli non sa concepire altro ente, se non quello che egli chiama *ente uno*, ὄν ἕν, e che fa composto di due elementi, cioè dell'essenza οὐσία, forma astratta dell'essere, e dell'uno ἕν (1). Non potendo dunque Platone concepire nessun ente, che non sia composto e che non abbia la pluralità in se stesso, ne fa uscire tutte quelle antinomìe, che espone brevemente nel Sofista, e lungamente nel Parmenide, e che rimangono di necessità inconciliabili. Lo stesso *essere* εἶναι per lui diviene un composto, cioè diviene la *partecipazione* dell'*essenza* e del *tempo presente* (2). Di puro dunque e di semplice non gli rimase in mano altro che

(1) *Parm.* p. 142.

(2) Τὸ δὲ εἶναι ἄλλό τι ἐστίν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος; *Parm.* p. 151. Di qui si vede, come il suo discepolo Aristotele non potesse poi con-

elementi di enti, ma nessun vero ente: tali elementi sono l'*uno* e l'*essenza*, due astratti, senza avvedersi che l'*essenza* esprime un atto mancante di subietto, con una relazione però a questo subietto (*211, 227-236*); onde il concetto dell'essenza suppone qualche altra cosa, non d'astratto, ma di reale, il che nel fondo è la censura che gli fece Aristotele.

Dal principio dunque universale, che l'ente uno si compone dell'*uno* e dell'*essenza* (1), ne viene che ogni ente si fa, diventa, sistema riprodotto dall'Hegel, come una novità ne' nostri tempi! Ecco questo sistema nelle espressissime parole di Platone.

« Ora, ricevere l'essenza nol chiami tu un farsi?

« Certo.

« Ed esser privato dell'essenza un perire?

« Più che mai.

« L'uno dunque assumendo o deponendo l'essenza si fa e perisce?

« Di necessità.

« E poichè egli è uno e molti, e si fa e perisce, non deve egli accadere, che quando si fa uno cessi d'esser molti, e quando si fa molti cessi d'esser uno?

« Per fermo (2).

cepire l'essere come qualche cosa di sussistente in sè, ma lo considerasse sempre come un atto d'altra cosa, e però non lo facesse conoscibile che per via d'astrazione: sebbene ricadesse poi involontariamente e per necessità dialettica nel vero (*Aristotele* *139; *passim**).

(1) Platone deduce la *moltiplicità* dalla *dualità* prima, che è l'unione di ciò, che chiama *uno*, coll'*essenza*, dualità che si trova in ogni *ente uno*. Questa unione non si può sciogliere colla mente, perchè non si può concepire l'uno se non essente (altramente s'annullerebbe), e per la stessa ragione non si può concepire l'essenza senza l'uno. Se dunque la mente tenta di dividere questi due elementi, quando pensa il solo uno, il concetto dell'essenza non l'abbandona, ma, suo malgrado, segue il concetto dell'uno, e quando pensa la sola essenza, la pensa di novo coll'uno; e quindi ognuno de' due elementi nel pensiero rimane duplice, e potendosi replicare quest'operazione all'infinito, il pensiero trova il numero all'indefinito, ogni numero. Da questo deduce che l'*essenza* si distribuisce secondo il numero, e l'uno si plurifica secondo l'essenza distribuita (*Parmen.* p. 142, sgg.). L'uno dunque e l'essenza in questo sistema sono i due ultimi elementi degli enti; ma l'ente uno è sempre necessariamente composto di tutt'e due.

(2) *Parmen.* p. 156.

325. Platone non essendo pervenuto ad intendere come l'*essere sussista* in sè medesimo semplicissimo, non potè concepire una vera Ontologia, mancandogli la dottrina dell'essere sussistente, e gli convenne restringersi a parlare dell'ente composto, che è l'ente finito, il che non è più che un'*Ontologia cosmologica*. Più maraviglia ci deve recare, che un filosofo al dì d'oggi non abbia saputo approfittarsi dello splendido lume, che apportò alla dottrina dell'essere il Cristianesimo, e che, come fece l'Hegel, abbia amato meglio d'arretrarsi cotanto, e sperato di parere un filosofo originale col ricantare quanto avevano balbettato, in un modo ammirabile in quel silenzio della verità, i filosofi del gentilesimo.

CAPITOLO III.

Della ricerca di ciò che l'essere conferisce a' suoi termini riguardo agli enti finiti — Analisi di questa ricerca.

326. Rimane dunque, che la ricerca, da noi proposta « di ciò che l'essere conferisca a' suoi termini, » s'intraprenda riguardo agli enti finiti.

La quale investigazione non si può condurre ordinatamente, riguardo a questi, se ella non si analizza e si divide nelle sue parti. Poichè egli è chiaro che per condurla a fine, si dee mettersi in queste ricerche speciali, ch'essa racchiude nel suo seno:

1.° Che cosa ci abbia nell'essere d'incomunicabile agli enti finiti;

2.° Quale sia la natura della comunicazione dell'essere, e partecipazione delle proprietà dell'essere dalla parte de' reali finiti;

3.° Se l'essere riceva nulla dalla sua comunicazione coi reali finiti;

4.° Quali sieno le proprietà dell'essere comunicabili ai reali finiti, e che in questi si trovano.

CAPITOLO IV.

Che cosa ci abbia nell'essere d'incomunicabile ai reali finiti.

ARTICOLO I.

Onde nasca che alcune proprietà dell'essere sieno incomunicabili ai reali finiti.

327. Che ci sia nell'*essere* impersonale, come risplende naturalmente alla nostra intelligenza, qualche cosa d'incomunicabile, questo non viene dalla natura dell'essere stesso, ma dalla limitazione del *reale* che costituisce il subietto dell'ente finito, ossia l'ente stesso finito, a cui si riferisce la definizione.

Ora nel reale dell'ente finito, quello che osta alla piena comunicazione dell'essere, si è appunto la sua finitezza, o limitazione (1). Questo è il principio universale che ci deve condurre a rinvenire tutto ciò che nell'essere c'è d'incomunicabile al reale finito.

ARTICOLO II.

Sei prime proprietà dell'essere incomunicabili.

328. Quello dunque che primieramente c'è d'incomunicabile nell'*essere* indeterminato, si è la sua *illimitazione*, perchè questa contradice alla condizione già posta, che il *reale* di cui si tratta sia *limitato*. L'essere dunque, che fa esistere « un reale limitato », non può fare che egli abbia un'esistenza illimitata, com'è quella dell'essere stesso.

La limitazione poi de' reali è minore o maggiore, e però l'esistenza del pari che ricevono dall'essere è maggiore o minore.

(1) S. Tommaso: *Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur*. S. I, VII, 1.

Ora la parola « illimitazione dell'essere » può essere analizzata, e trovarsi in essa molte proprietà; le quali tutte sono incomunicabili, perchè appartengono all'illimitazione dell'essere.

La *limitazione* dunque del reale è la *prima ragione* del perchè ci abbiano nell'essere alcune proprietà incomunicabili al medesimo reale.

La seconda ragione — ed è una limitazione anche questa — si è che l'ente finito, essendo costituito da una delle tre forme dell'essere, e questa finita, e perciò non essendo l'essere egli stesso, ma una forma, e la forma essendo incomunicabile all'altre forme, l'ente finito non può comunicare se stesso, come l'*essere,* che può esistere nelle tre forme. La proprietà dunque dell'essere, di comunicarsi, manca all'*ente finito,* a cui non resta che l'azione d'un ente sull'altro, la quale è propria della forma e non dell'essere, di cui è propria la comunicazione.

329. Di qui vengono tre principali proprietà incomunicabili dell'essere, che sono:

1.° L'essere non riceve l'essere da altro: quest'*asseità* è una sua proprietà incomunicabile;

2.° L'essere comunica l'essere alla forma reale finita: questa *comunicabilità dell'essere* è una seconda proprietà incomunicabile;

3.° L'essere è essere: questa *identità* con sè stesso è una terza proprietà incomunicabile.

L'ente finito all'incontro ha necessariamente le proprietà opposte: 1.° di esistere non da sè, ma da altro; 2.° di avere virtù di agire sopra altri enti, ma non di comunicare loro l'essere stesso; 3.° di essere duplice, uguale a se stesso e disuguale, e non uno e semplice e uguale a se stesso come l'essere.

La *limitazione* dunque dell'ente finito, e l'essere egli, come reale, *mancante dell'essere*, sono le due ragioni, per le quali nell'*essere* ci sono proprietà incomunicabili, che si possono ridurre a quattro universali: 1.° l'*illimitazione;* 2.° l'*asseità;* 3.° la *comunicabilità;* e 4.° l'*identità*.

Al qual discorso non può fare ostacolo la definizione dell'ente finito, dal quale esso move. Poichè la definizione è questa: « l'ente finito è un reale finito unito coll'essere ». Onde svanisce ben tosto l'obiezione che si presenta al pensiero: « L'ente è nelle tre forme: ma anche l'ente finito è ente: dunque anche

egli deve essere nelle tre forme ». Poichè si risponde, che l'ente finito dicesi ente in un significato al tutto diverso da quello, in cui si dice ente l'Ente infinito, e però anche l'ente finito ha le sue tre forme, ma in una maniera totalmente diversa da quella, in cui è nelle sue tre forme l'Ente infinito. L'Ente infinito dicesi ente, perchè è egli stesso « l'Essere in sè terminato »; ma l'ente finito dicesi ente, non perchè sia anche egli « l'Essere in sè terminato », ma perchè è « un reale che partecipa dell'essere, e che non è l'essere ». L'ente finito dunque è un ente relativo, e non un ente assoluto: e propriamente parlando altro non è, come dicevamo, che un termine o forma impropria dell'essere stesso, quasi sospesa all'essere.

330. Ma quali poi, si replicherà, sono l'altre due forme, cioè l'oggettiva e la morale, che rispondano a questa forma reale, che dicesi, unita all'essere suo inizio, ente finito? — Rispondiamo quello che risulta dalle cose dette e che meglio apparirà da quelle che diremo in appresso:

1.° Che la forma obiettiva dell'ente finito non è l'ente finito, ma sono le *idee determinate,* e queste altro non sono che l'*essere* stesso in quanto serve a far conoscere l'ente finito come possibile, e come sussistente; e di questa forma finita partecipano le intelligenze finite, non in modo che costituisca l'esistenza subiettiva e reale loro propria, ma come oggetto da esse diverso;

2.° Che la forma morale nasce con quell'atto, col quale i detti enti finiti dotati d'intelligenza s'uniformano nel loro operare all'*essere* obiettivo rappresentante ossia facente conoscere tutte le cose, onde la forma morale dell'ente finito è una comunicazione dell'essere stesso morale, cioè dell'essere come amabile. Questa forma dunque è ricevuta nell'essere subiettivo finito che ne trae la sua perfezione, ma è un altro da lui, perchè è l'amabilità e l'amore dell'essere ordinatissimo in sè, che si mostra all'ente finito senza confondersi, contribuendo l'attività di questo a ricevere in sè quell'amabilità e così perfezionarsi.

331. Come dunque l'ente finito non è il proprio essere, ma è una forma finita dell'essere (la reale), così egli non esiste in sè stesso nelle tre forme, ma nella sola forma reale. Come poi l'ente fi-

nito ha una congiunzione intima coll'essere, senza il quale non sarebbe, così pure ha una congiunzione intima colle altre due forme dell'essere (l'obiettiva e la morale), e in quanto queste due forme si riferiscono a lui ed egli ne partecipa, in tanto dicesi che sono anch'esse sue forme, ma in altro modo da quello in cui è sua forma la reale, perchè questa gli appartiene col copulativo dell'*essere*, e l'altre con quello dell'*avere* o del partecipare (*Logic.* 429), che all'avere si riduce.

Rimane dunque fermo che l'ente finito non si può definire se non come « un reale che ha l'essere, e che può avere comunicazione, ma non confondersi, colla forma oggettiva e colla forma morale dell'essere stesso ». Di che consegue, che se tra le cose, che l'essere non può comunicare nella costituzione dell'ente finito, si vuole comprendere anche le forme, due altre proprietà incomunicabili si dovranno aggiungere alle quattro nominate, e saranno: 5.° la *forma obiettiva;* 6.° la *forma morale;* delle quali però partecipa l'ente finito.

ARTICOLO III.

Altre sei proprietà dell'essere incomunicabili ai reali finiti: 1.° l'universalità; 2.° la necessità; 3.° l'immutabilità; 4.° l'eternità; 5.° la semplicità assoluta; 6.° la primalità assoluta.

332. Da queste sei prime proprietà molte altre se ne derivano, che non possono essere comunicate ai reali finiti.

L'atto dell'essere si trova ugualmente in tutte le entità: poichè è l'atto, pel quale sono. L'atto che si dice *essere* è dunque *universale* e comune a tutte le entità possibili.

E qui si noti in che consista il concetto dell'*universalità*: « essere universale vuol dire trovarsi identico in tutte le entità ». Questo carattere non si ravvisa che nell'essere iniziale: distinguendosi questo colla mente da tutti i suoi termini, è suscettivo di tutti: rimane dunque identico, s'abbia o non s'abbia i termini: ogni cangiamento possibile cade solo ne'suoi termini. L'*essere* dunque è la sede, e il fonte, la ragione unica d'ogni universalità.

Ma se l' essere è un atto universale, le entità, avendo quell'atto, avranno esse un atto universale? No, ma l'atto proprio di ciascuna. L'universalità dell'essere iniziale non è un atto che passi nelle entità (1): si unisce ai singoli termini l'atto che si dice essere, ma non l'*universalità* di quest'atto: poichè questa consiste nel potere che ha l' essere iniziale d' unirsi a tutti i termini possibili, e non nell'atto dell'unione con ciascuno. Laonde già prima vedemmo, che l'essere iniziale è lo stesso essere virtuale, in quanto si considera unito a'singoli suoi termini: l'universalità sua consiste all'opposto nella sua *virtualità* o suscettività de' termini, rimanendo identico.

Quest'è nuova prova che l'*essere* si distingue da tutte le entità contingenti, che hanno di lui bisogno per esistere; poichè quello conserva una *universalità*, che non può essere a queste comunicata.

333. Altra proprietà dell'essere è la necessità e l'immutabilità. Che l'essere sia necessario ed immutabile fu da noi veduto: ma se le entità anche contingenti hanno quest'atto, saranno anche esse necessarie e immutabili, e non contingenti. — È dunque da rispondersi anche qui in un modo simile al precedente, che la necessità e immutabilità appartiene all'*essere virtuale*: che in questo non accade cangiamento alcuno, quando a lui s'uniscono de' termini contingenti, se non che acquista l'appellazione d'iniziale dalla mente, che lo riguarda in unione co'suoi termini. Tutta la mutazione nasce ne' termini: questi sono uniti a quello, e staccandoli da quello non sono più: ma l'essere a cui s'uniscono o da cui si distaccano rimane lì uguale, identico perfettamente. Ricevono dunque l'atto dell'esistere, ma quest'atto è cosa diversa da essi. Altra prova dell'importante proposizione, che: « altro è l'essere, ed altro i suoi termini contingenti »: questi non sono se non uniti a quello, ma quello è quello che è per se stesso, s'uniscano a lui questi o da lui si distacchino.

334. Una terza proprietà incomunicabile dell'atto dell'essere è la semplicità perfetta. — Essendo l'atto dell'essere di una sempli-

(1) Nel libro seguente vedremo come dell'universalità dell'essere partecipino le *essenze* de' contingenti, ma non la ricevano mai tutta, quale é nell'essere stesso.

cità perfetta, non può esserci in esso *successione:* quindi è immune dal tempo, è eterno.

Non ha *gradazione* per modo che sia più o meno.

Quindi due corollarî:

a) In questa semplicità dell'atto dell'essere, ossia dell'esistere, in cui non si può pensare nè successione, nè gradazione, si scorge la ragione del principio di contraddizione. Non potendoci essere niente di mezzo tra l'essere e il non essere, ogni cosa o è o non è (*Logic.* 321, 341, 342, 345, 346): se non ci avesse questa assoluta ed evidente semplicità dell'atto dell'essere, il principio di contraddizione non sarebbe vero, perchè ci potrebbe essere qualche cosa di mezzo tra un assoluto sì, e un assoluto no.

b) Non si può applicare all'atto dell'essere il concetto del *diventare,* che involge quello di moto, e quindi di mutabilità e di successione. Laonde l'Hegel che volle applicare questo concetto all'essere, si trovò obbligato di negare il principio di contraddizione, di ricevere anzi la contraddizione stessa come principio di un sistema, che con ciò si annulla da sè medesimo.

Questa semplicità dell'atto dell'essere è partecipata da tutte le entità che partecipano l'atto dell'essere, o sia l'esistenza: poichè anche di esse si può dire: « sono o non sono ». Onde il principio di contraddizione vale ugualmente applicato a tutti gli oggetti del pensiero.

335. Altra proprietà dell'essere è la *primalità assoluta*; il che è quanto dire, che l'atto dell'essere, è l'atto d'ogni atto contingente. Reincide questo carattere dell'essere colla proprietà che gli abbiamo attribuita di essere qualcosa di dialetticamente anteriore e posteriore a tutte le cose contingenti.

Il qual carattere di primalità non può essere partecipato dai contingenti, poichè niuno di essi può dirsi che sia anteriore a se medesimo.

Gli enti finiti dunque non possono ricevere in sè l'*universalità*, la *necessità*, e con essa l'*immutabilità*, e l'*eternità*, la *semplicità assoluta*, la *primalità assoluta* dell'essere, appunto perchè tali prerogative appartengono all'essere considerato in sè stesso e nella sua virtualità, e non all'essere in quanto è precisamente *inizio* delle singole entità: benchè quello stesso essere che è virtuale sia il medesimo con quello che è inizio, ma in quant'è inizio è

veduto dalla mente sotto una relazione più ristretta, ristretta cioè a' singoli termini che a lui, come a loro inizio, si congiungono.

E non di meno le entità contingenti hanno per loro condizione necessaria d'essere unite siccome termini all'essere necessario dotato di tutte quelle altre prerogative che ad esse non possono essere comunicate.

Articolo IV.

Doppia relazione dell'essere alle cose contingenti, l'una nascente dalle proprietà comunicabili, l'altra dalle proprietà incomunicabili dell'essere.

336. Dalle quali cose tutte si deve trarre questa importante conseguenza che « la relazione delle cose contingenti coll'essere virtuale ed iniziale è duplice: l'una consiste in questo, che l'essere deve trovarsi in esse con alcune sue prerogative, acciocchè esse sieno, e, come tale, egli è *causa formale*, *universale*, *antecedente*, e *susseguente* nell'ordine dialettico; l'altra consiste in questo, che l'essere deve avere altre prerogative, colle quali egli non si trovi nelle cose, prerogative tuttavia necessarie e proprie di lui, e, come tale, egli è *causa condizionale*, ossia condizione assolutamente necessaria, acciocchè sieno le cose contingenti ».

Nel discorrere le diverse prerogative dell'essere, noi dovremo avere di continuo presente questo principio, e definire quale delle prerogative, che ripasseremo, sia partecipata a' contingenti, e quale si rimanga nell'essere, come semplice condizione dei medesimi. Per discernerle abbiamo già posto il criterio, giacchè « le prerogative che appartengono all'essere nella sua precisa relazione d'iniziale di ciascuna, sono partecipabili; quelle che gli appartengono soltanto nella sua relazione di virtuale, sono impartecipabili ».

Articolo V.

Delle proprietà incomunicabili e comunicabili dell'essere rispetto alle essenze de' finiti.

337. Ma parlando noi qui di entità contingenti, ci si presentano altre entità che a queste si riferiscono, e sono le loro *essenze* vedute nell'idea. Noi abbiamo già detto, che le essenze delle cose contingenti vedute nell'idea sono universali, necessarie, immutabili, eterne, ecc. e però che partecipano delle più nobili prerogative dell'essere stesso (*Ideol.* 42, 213 *n*, 414-437; *Rinnov*. Lib. III. Cap. XL *segg*). Dobbiamo qui osservare che le essenze delle cose contingenti vedute nelle idee non partecipano neppur esse della *primalità* dell'essere virtuale ed iniziale: delle altre qualità divine poi partecipano limitatamente, perocchè 1.° l'*universalità* delle idee delle cose contingenti, non è universalità se non rispetto a quelle cose di cui rappresentano l'essenza, e non a tutte le cose ed essenze, qual è l'universalità dell'essere iniziale; 2.° la *necessità* non è l'assoluta, ma presupposto un atto dell'essere assoluto, come altrove ho accennato (*Rinn.* III. XLII *in fin.* LII*), e meglio si dichiarerà altrove; 3.° e lo stesso è a dirsi della loro eternità; 4.° l'immutabilità che consegue dalla loro semplicità, per la quale non cade in esse la distinzione di sostanza e d'accidente, è anch'essa condizionata alla loro esistenza.

La ragione poi per la quale le idee e le essenze in esse vedute partecipano di così eccelse doti si è, che esse sono l'essere stesso, ma considerato come intelligibilità delle cose contingenti (forma ideale dell'essere), e come tale nella relazione esclusiva che egli ha con ciascuna di esse, veduta la quale dalla mente, questa trasferisce nell' essere la limitazione entitativa di essa cosa, e così intuisce l'essere stesso ristretto al bisogno che ha la cosa d'essere da lui illustrata.

338. Dobbiamo dunque distinguere due gradi di partecipazione delle prerogative dell'essere alle entità in generale:

1.° Un grado maggiore di partecipazione delle dette prerogative, che è quello delle essenze e delle idee (entità ideali);

2.° Un grado molto minore della detta partecipazione, che è quello di cui godono i reali contingenti (entità contingenti).

CAPITOLO V.

Quale sia la natura della comunicazione e congiunzione dell'essere co' reali.

Articolo I.

Triplice relazione dell'essere col reale.

339. L'essere iniziale col suo termine *reale* ha tre relazioni:

1.° La relazione d'*identità*, la quale non si trova che nell'Essere infinito per sè sussistente.

2.° La relazione di *causa atto immediata*, la quale si trova in certi reali finiti, che per ciò si dicono *sostanze*.

3.° La relazione di *causa atto mediata*, la quale si trova in certi reali finiti, che perciò si dicono *accidenti*, perchè non ricevono l'essere se non per mezzo d'altri reali (sostanze), che hanno già partecipato immediatamente l'essere.

Articolo II.

Relazioni d'identità.

340. In quanto alla relazione d'identità tra l'*essere* e il *reale infinito*, essa è puramente mentale, e relativa al modo del conoscere astratto. Poichè l'essere assoluto è perfettamente identico e uno in sè stesso, e però non ammette intrinseche relazioni, non potendo queste concepirsi se non tra due. Ma poichè noi concepiamo prima l'*essere* privo della sussistenza, e poi congiungendo ad esso i reali che cadono nel nostro sentimento, concepiamo gli *enti finiti*; quando vogliamo ascendere al pensiero dell'Ente infinito, che non cade nel nostro natural sentimento, siamo costretti a tenere la via dell'analogia dell'ente finito — la sola cosa reale che conosciamo positivamente, — e però concepiamo l'Ente infinito, mediante la congiunzione de' due elementi che abbiamo

prima nel nostro pensiero in uno stato di divisione, cioè: 1.° l'essere, 2.° il reale. Aumentiamo, è vero, questo secondo col pensiero all'infinito, ma così che ci resta sempre nel concetto il puro reale senza l'attualità dell'essere. Questa dunque noi gliela aggiungiamo, e così ci formiamo il concetto dell'Ente assoluto ed infinito. Ma dopo aver fatta quest'operazione, torniamo colla riflessione sopra un tale concetto, e vediamo che sebbene noi abbiamo prima concepiti que' due elementi separati, tuttavia non possono rimanere due, nè rimanere elementi nell'Essere infinito, ma devono essere un solo e semplicissimo essere senza alcuna vera distinzione. E ciò perchè: 1.° l'essere stesso è il subietto che sussiste, e però la sussistenza o realità non può essere altro che l'atto pel quale è, e quindi non punto cosa differente, il che si prova anche così: « Il vero subietto è sempre il reale. Ma l'essere in Dio è il vero subietto, dunque ecc.»; 2.° Perchè il reale non potrebbe essere infinito, se non fosse lo stesso essere, non essendoci d'infinito che l'essere. Per esprimere dunque questa *congiunzione* che noi facciamo dell'essere e del reale infinito in modo che non involga assurdo — come l'involgerebbe se si trattasse d'una semplice unione e congiunzione, — la chiamiamo *identificazione*, e l'unione stessa la chiamiamo *identità* o *relazione d'identità*, emendando con questa espressione ed abolendo quel difetto che il nostro concetto di Dio traeva seco dalla sua origine cioè dalla maniera indiretta e analogica, con cui la nostra mente era stata costretta di formarselo.

341. E questo spiega in universale l'origine del concetto d'*identità*, o quella che si chiama *relazione d'identità*. L'origine è questa: « Ogni qual volta la nostra mente concepisce un'entità come fosse duplice, o molteplice, ma poi s'accorge che ciascuno di que' più è tutta l'entità che si presentò al pensiero sotto vari concetti, ella dice allora che que' più hanno tra loro la *relazione d'identità* » (*Logic.* 344, sgg.).

La relazione dunque d'identità è un pensiero, che abolisce la pluralità introdotta indebitamente nella concezione d'una qualche entità da un altro pensiero precedente, e così l'emenda.

Articolo III.

Relazione immediata e mediata di causa atto.

342. Abbiamo detto di poi, che la relazione dell'essere rispetto al reale finito è quella di *causa atto*, e, questa causa atto, o mediata o immediata.

Il lettore già intende da quello che abbiamo detto, che noi distinguiamo la *causa atto* dalla *causa subietto*. Abbiamo già avvertito che l'*essere* iniziale, qual è quello che noi concepiamo, è a noi manifesto come atto, non come subietto di quest'atto (*Logic.* 334); laonde quando noi in favellando prendiamo l'essere come subietto delle cose, non è che una finzione del pensar nostro che cangia l'atto in subietto, il quale per ciò viene da noi chiamato subietto puramente dialettico. E così anche l'*essere* dicesi *materia dialettica* universale, per la stessa finzione per la quale lo chiamiamo *subietto dialettico*.

Ma quando lo consideriamo come puro atto, qual è, non subietto, allora lo chiamiamo forma universalissima e non propria delle cose, ovvero forma universale e unica di tutte le forme finite. E così egli si distingue dalla causa suprema, Iddio. Poichè Iddio è la *causa subietto* delle cose, e l'essere è puramente la *causa atto* delle cose.

Questo medesimamente dimostra come l'*essere* possa essere ai reali finiti congiuntissimo, e costituire l'atto pel quale sono, senza che ne seguiti il panteismo. Poichè come l'*essere obiettivo* da cui, per un'astrazione dell' intelligenza libera di Dio, è stato astratto il subietto, costituisce il lume conceduto alla mente umana; così l'*essere subiettivo,* da cui è stato da Dio pure astratto il subietto (e vedremo meglio nel libro seguente come quest'astrazione possa aver luogo), è puro atto comune a tutti i reali finiti, e quest'atto senza subietto non è Dio, perchè Dio è essenzialmente Essere subietto. Quest'atto poi che rimane senza subietto proprio, trova il suo subietto nella realità finita, di cui egli è atto. E tutto questo avviene, perchè l'astrazione divina, come diremo in appresso, è il fondamento della creazione.

Abbiamo poi aggiunto che questa *causa atto* si unisce a' reali

o immediatamente, e intanto i reali divengono sostanze; o mediante i reali sostanze, e intanto i reali si dicono accidenti. Questo ci obbliga a determinare il carattere della *sostanza* e dell'*accidente* in universale, distinzione che non si trova che nell'ente finito, e però tale, che apparterrebbe alla scienza cosmologica; ma pel tenersi di tutte queste dottrine teosofiche insieme, non possiamo a meno che ricorrere alle une o alle altre, secondo il bisogno, senza riguardo alla divisione delle tre parti, ontologica, teologica, cosmologica, che per ciò appunto abbiamo chiamate parti d'una sola scienza, la Teosofia.

343. Che cosa è dunque quel reale finito che si chiama da noi sostanza? Che cosa è quello che si chiama da noi accidente?

Il carattere distintivo della sostanza reale è quello di essere una e indivisibile, e di poter come una e indivisibile ricevere l'essere, che la faccia sussistere in se (1).

Conviene che della *sostanza*, come d'ogni altra proprietà dell'ente finito, ci formiamo il concetto *a posteriori*, perchè del solo Ente infinito vale il ragionamento *a priori*. Come dunque ci formiamo noi il concetto della sostanza?

Prima di tutto dalla coscienza di noi stessi. Ciascuno di noi è consapevole d'esser uno e di sussistere (*Psicol.* 124 sgg; 140 sgg.; 180 sgg; 431 sgg; 560 sgg; 626 sgg; 676 sgg.): e però d'aver i caratteri accennati della sostanza. Si ritenga, che sebbene il nostro proprio sentimento non sia sempre coscienza, tuttavia la coscienza è sempre lo stesso nostro proprio sentimento consapevole, l'IO; onde ciò, che dice la coscienza dell'IO, è: poichè il conosciuto qui è la cosa stessa: e per questa identificazione la coscienza non può errare. In noi stessi dunque abbiamo il primo concetto e il primo esempio della sostanza.

L'abbiamo pure dell'accidente, perchè noi ci sentiamo uni ed identici a malgrado di tutti gli atti nostri passivi ed attivi, e delle modificazioni abituali che ce ne rimangono. Questi atti e modificazioni moltiplici e continuamente mutabili, non si possono concepire esistenti senza l'anima, cioè senza l'IO che li subisca. Non avendo dunque nè unità nè sussistenza immediata, non sono sostanza, ma accidente.

(1) Cf. *Aristotele esp. ed esam.*

Ora lo stesso accade d'un principio sensitivo ancorchè privo d'intelligenza: nel suo concetto s'acchiude quello d'unità, e che possa sussistere il vediamo negli animali bruti, i quali hanno pure i loro accidenti.

Se noi ci rivolgiamo agli enti estrasoggettivi, corporei (1), la loro natura è relativa al sentimento. Ma che sussistano è manifesto da questo che agiscono sul soggetto sensitivo, e l'agire non è che del sussistente. In quanto poi alla loro unità, ella è giudicata dall'intendimento secondo l'unità del sentimento che suscitano, e di cui sono termini. Di che natura sia questa unità e quanto deficiente dall'unità perfetta noi lo cercheremo nella Cosmologia. Basta per adesso che il sentimento assegni loro qualche unità, sia qualitativa, sia figurativa; per intendere che allo stesso modo che hanno sussistenza ed unità, allo stesso modo sono sostanze.

344. Tutto ciò dunque che si concepisce come uno, e che nella sua unità può sussistere, ed è soggetto a modificazione senza perdere la sua unità è sussistenza, è una sostanza; e l'idea che ad essa corrisponde è quella che abbiamo chiamata *specifica astratta*, e che abbiamo dedotta dalla sua capacità di ricevere immediatamente l'essere, e così di sussistere (*Ideol.* 649-652). Ma qui osserviamo di più, che questa capacità di ricevere immediatamente l'essere è nella natura del *reale*, che serve, quasi direi, di materia alla forma dell'essere, e non nella natura dell'essere, che da parte sua è sempre comunicabile.

E per la stessa ragione vi ha qualche *reale*, cioè l'*accidente*, che non è suscettivo di ricevere l'essere se non in un altro reale, cioè in quel reale che ricevendo immediatamente l'essere è *sostanza reale*: anche questo dipende dunque dalla natura del reale, che è più o men limitato, e questa limitazione determina il modo e il quanto della partecipazione dell'essere.

Consideriamo dunque qual sia l'indole della congiunzione dell'essere col *reale sostanziale*, e poi qual sia l'indole caratteristica della congiunzione dell'essere col *reale accidentale*.

(1) Lo spazio puro non si può chiamare sostanza, perchè non ha per sè accidenti, racchiudendo il concetto di sostanza una relazione co' corpi. Egli è dunque un ente estrasoggettivo semplicissimo.

Articolo IV.

Relazione immediata di causa atto, o entificazione.

345. La congiunzione e comunicazione dell'essere col *reale sostanziale* primieramente non è *identificazione*, la quale si riscontra solo nell'Essere assoluto ed infinito, come abbiamo già dimostrato. Di poi, ella è la più intima di tutte le congiunzioni possibili, a cui, per distinguerla dall'altre, noi daremo il nome di *entifica*. Questa tuttavia non è un'identificazione, la qual si fa solo nel concepimento dell'ente infinito; ma è un'unione *sintetizzante*, non di quelle che sono tali da amendue i lati, ma da un solo, onde le chiamiamo *sintetizzanti unilaterali*. Le quali hanno questa natura, che sebbene uno de' due elementi non perisce col perir dell'altro, tuttavia l'altro perisce col perire, o collo staccarsi da lui, del primo. Così l'*essere* non perisce quand'anche s'annulli il reale, ma il reale s'annulla e non è più concepibile, quando si pensasse che non ci fosse l'essere, o quando l'essere da lui si dividesse. Perendo poi il reale, perisce l'ente che risulta da tal unione.

Articolo V.

Antinomie che trovò Platone meditando sull'entificazione, e critica delle medesime.

346. Ora tale essendo la costituzione dell'ente finito, egli comparisce al pensiero come non fosse uno, ma due, ammettendo due definizioni, l'una dialettica, come abbiam veduto, nella quale si pone un subietto dialettico, e l'altra propria, nella quale si pone il suo vero subietto. Di qui gli antichi dissero, che l'ente reale non è identico ma diverso da sè stesso. Anzi in questo principalmente si fondano le antinomie che Platone espone nel Parmenide. Sulle quali crediamo utile aggiunger qui qualche altra osservazione a quelle fatte altrove, bramando noi che la nostra filosofia si rannodi alla tradizione filosofica e a questa si continui, acciocchè apparisca che il genere umano non ebbe che

una filosofia sola, a cui sempre fa ritorno, non essendo filosofia gli errori, o gli equivoci che vi si possono essere intramessi dalla limitazione dell'umano ragionamento.

Nella prima parte dunque del Parmenide, Platone prende a dimostrare che l'*uno* da sè solo senza alcuna moltiplicità non può esistere (*p.* 137-142). Ma che cosa è quest'*uno*? — La parola uno, ἕν, di genere neutro, significa: « tutto ciò che si concepisce come uno », e però vale tanto a significare l'uno astratto, quanto l'uno reale. Lasciò questa indeterminazione nella parola appunto per avere il modo di cavarne proposizioni contradittorie, prendendo la stessa parola ora in uno ora in altro senso. Pure nella prima parte della disputa il vocabolo uno è conservato nella sua indeterminazione sempre, e però non ha luogo alcuna fallacia, e quindi ne riuscì una vera e seria dimostrazione che « il solo e puro uno, sia astratto o sia reale, non può esistere »; il che è quanto dire, che l'essere involge di necessità ad un tempo coll'unità una moltiplicità.

Nella seconda parte (*p.* 142-157) non pone più per ipotesi che l'uno rimanga solo, ma pone in vece quest'altra che « l'uno esista », rimanga poi solo o no, e cerca le condizioni necessarie della sua esistenza. Ora, egli è evidente che una di queste condizioni, acciocchè l'uno possa esistere, si è che l'uno sia qualche cosa di reale e di determinato, qualunque poi sia questo determinato e questo reale. E infatti ponendo Platone da una parte l'*uno*, che deve aver l'esistenza, dall'altra l'*essenza* (per la quale intende l'essenza dell'essere, non un'essenza determinata), è chiaro che nell'*uno* subietto dell'esistenza deve rimanere tutto il resto necessario a costituir l'ente, che consta dell'essenza e dell'uno, e però l'uno non può più essere che un reale determinato.

347. Comincia dunque dal dire, come vedemmo, che, posto che l'*uno* sia, deve partecipar l'*essenza*, e che questa è un elemento diverso dall'uno, perchè all'uno si riferisce, essendo ella essenza dell'uno, e perchè la parola È, quando si dice « l'uno È », esprime un'altra cosa diversa dalla parola UNO. E quindi trova una dualità nell'uno esistente. Ora noi abbiamo già osservato, che questa dualità non esiste nell'Essere infinito, e che non è che una semplice distinzione del pensiero umano imperfetto. Quindi

tutto il ragionamento dialettico di Platone non può aver luogo, che riguardo all'ente finito, il quale è veramente composto dei due elementi. Intendiamo dunque il ragionar di Platone di questo solo, a cui può essere applicato, e vediamo che ne risulti a lume di questo importantissimo argomento dell'intima costituzione dell'*ente finito.*

Deduce dunque Platone che l'uno esistente ha parti, cioè 1.° l'uno, 2.° l'essenza. Ma prosegue: se noi predichiamo dell'uno essente, l'essenza, e dell'essente uno, l'uno, concepiamo dunque queste due parti separatamente: ma possiamo noi concepire l'essenza senza l'uno, o l'uno senza l'essenza? In nessuna maniera; di che deduce il sintesismo di questi due elementi, cioè che l'uno non abbandona mai l'essenza, e l'essenza non abbandona mai l'uno, quando si trovano nell'uno esistente come un tutto risultante da quelle due parti. E questo certamente dimostra l'insolubilità di quella che noi abbiamo chiamata congiunzione entifica, posto che esista l'ente finito.

Ma da questo, che il pensiero di chi pensa l'uno essente, ossia l'uno ente, non può fermarsi sull'essenza senza che si trascini dietro l'uno, nè può pensare l'uno senza che si trascini dietro l'essenza, inferisce che anche ciascuna delle due parti è duplice e così all'infinito, potendosi fare lo stesso discorso sui due elementi delle parti, poichè « l'uno abbraccia sempre l'ente, e l'ente abbraccia sempre l'uno con reciproci nessi (τό τε γὰρ ἓν τὸ ὂν ἀεὶ ἴσχει, καὶ τὸ ὂν τὸ ἕν), e di qui conchiude, che « l'ente ha un'infinita moltitudine (ἄπειρον τὸ πλῆθος) ». Ora questo non prova già che l'ente reale sia un'infinita moltitudine, ma solo indica una legge dell'umana astrazione, la quale volendo fermarsi sull'uno de' due elementi che compongono l'ente finito — il reale, e l'essere — non può a meno di pensare l'uno senza tener di fronte, per così dire, l'altro, come abbiamo dichiarato nella Psicologia (1319 *sgg.*). E poichè l'astrazione astraente si può replicare all'infinito senza riuscir mai a staccare intieramente l'uno elemento astratto dall'altro, per la necessità del pensiero complesso, da cui si astrae, perciò le entità di ragione si moltiplicano senza fine. Il che però non pone alcuna nova moltiplicità nell'ente, ma dimostra solo viemmeglio l'indissolubilità della congiunzione entifica, senza la quale non si può più concepir l'ente.

Di poi considera Platone che l'uno e l'essenza si possono concepire in due modi, ciascuno come qualche cosa in sè, e ciascuno in relazione all'altro, come quando si dice che l'essenza è « essenza dell' uno » , o dell'uno si dice che « è uno dell' essenza ». Ciascuno dunque, inferisce, è due, ma questi due non formano che uno. Se non formano che uno, c'è anche il nesso tra loro, e però sono tre. Se dunque prendiamo l'essenza e l'uno e il loro nesso, abbiamo ancora il tre: se l'essenza stessa, e poi l'uno li consideriamo 1.° in sè, 2.° relativi all'altro, 3.° formanti tanto in sè come relativi una sola essenza, o un solo uno, avremo il numero pari, e il dispari, e due volte il pari e tre volte il dispari, e due volte il dispari e tre volte il pari: insomma avremo e gli elementi de' numeri (pari e dispari) e tutti i numeri che da questi vengono. « Se dunque l'uno esiste, conchiude, è d'uopo che ci sia il numero » (εἰ ἄρα ἔστιν ἕν, ἀνάγκη καὶ ἀριθμὸν εἶναι). Il qual discorso non appartiene esclusivamente alla dialettica, come il precedente; ma c'è qualche cosa di vero ontologico. Appartiene alla pura dialettica in quanto suppone che l'essenza e l'uno possano essere in sè, quando la prima, cioè l'essenza (l'esistenza) non può essere che nella mente che la pensa, l'uno (ciò che nell'ente è diverso dall'esistenza) non può esistere neppure nella mente, se non a condizione che esista nella realità. Ma il pensiero può considerarli in sè per una doppia astrazione, cioè 1.° per un'astrazione, colla quale li considera l'uno separato dall'altro; 2.° per un'altra astrazione, per la quale rimove da essi la relazione che l'uno ha all'altro. Quello dunque, che Platone dice esser due, altro non sono che due maniere astratte di considerare l'essenza, e di considerar l'uno. Quando poi dice, che questi due devono avere un nesso, acciocchè costituiscano uno (cioè o l'uno o l'essenza), questo non è che un altro pensiero riflesso, pel quale noi intendiamo che è lo stesso oggetto che si considera in sè, e in relazione con un altro. Tutto questo appartiene alla pura dialettica del pensiero umano, e niuna distinzione o pluralità mette nell'ente in sè.

348. Rimane dunque solo che si dimandi, se i due elementi che realmente si distinguono nell'ente finito (uno, o reale, ed essenza), abbiano un nesso che costituisca un terzo elemento. Ora o si considera questo nesso come potenziale, o come attuale. Come

potenziale è l'attitudine che ha l'essere iniziale di divenire l'atto ultimo del reale finito, e l' attitudine che ha il reale finito di ricevere quest'atto e così esistere. Ma questa doppia attitudine rispetto all'essere iniziale è qualche cosa di positivo, cioè è quella proprietà che noi dicemmo *virtualità*; ma rispetto al reale, non essendo altro che la *possibilità* d'esistere, il fondamento vero di questa possibilità non c'è che nella potenza creatrice di Dio, e non può essere qualche cosa del reale finito che ancor non esiste. Se poi si parla del *nesso attuale*, questo non è altro che lo stesso *ente finito*, il cui atto, pel quale sussiste, è appunto quel nesso. Non c'è dunque tra l'essere e il reale nulla di mezzo, ma copulati immediatamente, il loro toccamento ultimato e permanente è l'ente finito; in quanto poi quel toccamento si considera nell'istante in cui avviene dicesi *congiunzione entifica*.

Trovato adunque il *numero infinito* nell'ente uno, Platone continua dicendo che l'essenza deve di conseguente esser distribuita a tutto il numero e alle parti del numero. « È dunque divisa, per « quant'è possibile, nelle minime e nelle massime, ed in tutte le cose « che in qualunque modo sono, e si divide più di tutte le cose, e « infinite sono le parti dell'essenza ». Ma poichè abbiamo detto che l'uno non può abbandonare nessuna parte dell'essenza, « lo stesso « uno distribuito dall'essenza è un'infinita moltitudine » (*p.* 144).

Abbiamo veduto che il numero infinito o piuttosto indefinito — dacchè l'infinito non si trova mai per successione — è composto d'entità parte reali, come sono i due elementi dell'essere e del reale e la virtualità del primo, e l'ente finito che ne risulta; e parte puramente dialettiche, come la partizione che fa la mente di quegli elementi in due, e poi ancora in due, e così via. Laonde l'essenza — noi diremo l'essere iniziale — che si distribuisce non produce altre entità che della stessa natura, e l'uno che segue l'essenza nella sua distribuzione è d'egual genere.

349. Ma se invece di prendere l'uno astratto per elemento (che è piuttosto elemento d'elemento), prendiamo l'elemento vero che è il reale; noi troveremo che l'altro elemento cioè l'essenza — noi diremo l'essere — si distribuisce al reale finito per cagione di questo e non per sè: di maniera che non si distribuisce allo stesso modo l'*essere*, e il *reale finito*. Ma questo si distribuisce e si parte per la sua finitezza, e quello non si parte in sè stesso,

ma dà a questo l'atto che può ricevere, rimanendo egli indiviso. Onde vedemmo che per conoscere come un ente qualunque sia una particella di reale, è bisogno che la mente adoperi tutto l'essere (285, *sgg.*; 302, *sgg.*) semplice come è ed indiviso, benchè il reale finito non sia suscettivo di ricevere tutto l'atto dell'essere, onde pare che l'essere stesso si divida: ma ella è questa una specie d'illusione trascendentale, che con una riflessione superiore si dilegua. V'ha dunque questo difetto nel raziocinio di Platone, che attribuisce la moltiplicità all'essenza stessa, e l'attribuisce del pari all'uno, quando il vero fondamento della moltiplicità è nel reale per la sua limitazione: onde, scambiando il significato dell'uno, quest'uno gli diviene in mano l'*uno reale*, potendo « ciò che è uno » ricevere anche questo significato, ma non solo.

Trovato che l'uno ha parti e le parti essendo sempre parti d'un tutto e comprese nel tutto, e il comprendente essendo il termine (τόγε περιεχον, πέρας ἂν εἴη), l'uno è anche terminato ossia finito. Conchiude dunque che « l'uno ente è in qualche modo uno e molti, tutto e parti, finito, e per moltitudine indefinito ». Il che ben dimostra che quest'*uno* di Platone cangia, come dicevamo, di significato, o certo cangiano di significato le entità di cui si parla, prendendosi in fascio le entità reali e le dialettiche. Così l'uno ente (ἓν ὂν) — poichè di questo si parla — in se stesso è uno, costituito da due elementi reali inseparabili, ma il pensiero astraente può trovare in esso indefinite entità puramente dialettiche, che non sono propriamente sue, ma del pensiero stesso.

In quanto l'*ente uno* è un tutto terminato, ha *principio*, *mezzo* e *fine*, e il mezzo essendo ugualmente distante dagli estremi, deduce che l'uno essente ha figura. Se la parola *distanza* e la parola *figura* non si prendessero in senso metaforico, il filosofo qui sarebbe caduto dall'altezza della speculazione dell'ente in universale nel basso d'un ente speciale corporeo. Che poi ogni ente esistente abbia un *principio*, un *mezzo* e un *fine*, è una proposizione che ha più significati. In un tutto corporeo è facile distinguere i due estremi e un punto di mezzo equidistante. Nell'ente spirituale e semplice è più difficile, e se si trattasse dell'ente infinito, per principio, mezzo e fine altro non si potrebbe intendere che le tre ipostasi, di cui Platone non possedeva certamente un'accurata dot-

trina. Nell'ente finito poi come principio si può prendere l'*essere*, come mezzo la *realità*, come fine i *limiti* di questa realità che le danno la forma propria.

Posto dunque che l'uno essente abbia parti e ciascuna sia uno indiviso dal resto, egli dice, che deve essere in sè stesso e in altro. Poichè le parti sono nel tutto, e le parti sono uno, e il tutto è uno; dunque l'uno è in sè stesso. Ma il tutto non è nelle parti, nè nelle singole, nè in alcune, nè in tutte; dunque l'uno è in altro, poichè, dice, se non fosse in qualche altro, sarebbe niente (οὐκοῦν μηδαμοῦ μεν ὄν, οὐδὲν ἂν εἴη). Di che conchiude che l'uno, posto che esista, è in sè stesso, e in altro.

350. Come abbiam detto, se si fa l'*uno ente* composto di due elementi, il discorso non può essere più che intorno all'ente finito. Ora l'ente finito è certamente tutte le sue parti (ἔστι δέ τα τε πάντα τὸ ἕν) in un senso, e queste parti sono nel tutto, onde egli è in se stesso. Ma questa sentenza in che si fonda? In una doppia maniera di concepire l'ente reale, e in una doppia maniera di esprimerlo. Poichè si concepisce l'ente reale partendo dalla sua materia come da subietto, a cui si attribuisce la propria forma, e partendo dalla sua propria forma, a cui si attribuisce la sua materia: due maniere di concepir l'ente che da Platone sono passate in Aristotele, dove giocano molto. Onde l'ente reale si può definire: « tutte le parti insieme prese », e anche « il tutto che comprende le parti ». Così si dice che l'ente preso come parti è nell'ente preso come tutto. Ma se ben si considera, la prima definizione non regge: perocchè le parti non sono l'ente, ma l'ente è l'unione stessa delle parti, ossia il tutto che formano le parti. Onde la proposizione che l'ente è nell'ente, non è vera rigorosamente; ma soltanto questa è vera: « la materia propria dell'ente è nella forma dell'ente ».

L'altra proposizione poi di Platone che l'uno essente sia in un altro, perchè altramente sarebbe nulla, è data come evidente da Platone, e non sorretta da prove, quasi che l'esempio del corpo che è sempre in qualche luogo si potesse applicare all'ente in universale. Ma esaminata quella proposizione con accuratezza, si trova non esser vera universalmente, perchè se ciò fosse, quest'*altro* dovrebbe essere in un altro ancora, e così all'infinito. Si trova non esser vera nè manco dell'essere infi-

nito, il quale non è che in sè stesso. Ma ella vale pel finito; giacchè l'ente finito reale, tutto, materia e forma, è nell'essere sua forma ultima, e quest'essere è in Dio, come abbiam detto.

Supposto dunque da Platone che l'uno ente sia in sè stesso ed in altro, deduce che in quanto è sempre in sè stesso in tanto continuamente sta fermo; e in quanto è sempre in un altro non è mai nel medesimo (ἀνάγκη μηδέποτ' ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι), e però continuamente si move, e di più conviene che sia sempre il medesimo a se stesso, e anche sempre altro da sè; e del pari rispetto all'altre cose, in quanto è a se il medesimo, sia altro da esse, e in quanto è altro da sè, sia il medesimo con esse.

Anche qui la parola quiete e moto si prende figuratamente: ogni mutato aspetto in cui si considera l'uno ente dicesi moto, ogni medesimo aspetto si dice quiete: il movimento e la quiete del pensiero s'attribuisce all'uno ente. Ma oltre questo senso dialettico c'è qualche verità in questo pensiero di Platone?

351. Abbiamo veduto che l'uno ente si dice essere in sè in quanto si considera come il complesso delle parti (materia) che sono nel tutto (forma propria), e questo è il concetto della quiete, perchè sta in se medesimo; e che l'uno ente si dice essere in altro in quanto si considera come il tutto (forma propria) unificante le parti, e questo è il concetto del moto. Se dunque noi applichiamo questo concetto all'ente finito, intenderemo che fino ch'egli si considera come subietto reale (materia), esistente nella sua forma propria, noi lo concepiamo come qualche cosa di stabile in sè stesso; ma se consideriamo il tutto dell'ente (forma propria e materia) come esistente in altro cioè nell'essere che lo fa esistere, noi vediamo che continuamente riceve l'esistenza, e così fluisce quasi movimento continuo dal non esistere all'esistere. Quindi si dice che l'ente finito nè del tutto è, nè del tutto non è, secondo i due aspetti in cui si riguarda dal pensiero.

Ma Platone aggiunge ch'egli è il medesimo e l'altro, anche rispetto alle altre cose. Ora che cosa sono quest'altre cose diverse dall'uno ente? Sono, secondo Platone, non ente. Ora questo si avvera dell'ente finito così. L'ente finito è considerato come subietto essente nella sua propria forma, e, se è, egli è altro dalle cose che sono non ente. L'ente finito non è, ma si fa di continuo, considerato come un tutto che esiste nell'essere, e in

questo senso potendosi chiamare non ente, egli è il medesimo coll'altre cose che sono non ente. In quanto dunque è non ente, sta fermo rispetto alle cose non ente; e in quanto è ente, egli continuamente si move, cioè si parte dal non ente e viene all'ente.

Dall'avere mostrato che *l'uno ente* è il medesimo a sè e il diverso da sè, e il medesimo e il diverso rispetto alle altre cose, ne deduce che del pari è simile e dissimile, sia rispetto a sè, sia rispetto alle altre cose che sono non ente. Poichè simile è ciò che patisce la stessa passione (*τὸ δέ που ταυτὸν πεπονθὸς, ὅμοιον* p. 148 *a*). Ma l'ente uno partecipa dell'idea del medesimo e del diverso. Se dunque si confrontano queste due partecipazioni o passioni, l'ente uno, che partecipa il medesimo o il diverso, è dissimile a sè che partecipa il diverso o il medesimo, e al contrario è simile. E lo stesso rispetto all'altre cose (non ente), che con esso lui partecipano le stesse idee del medesimo e del diverso: è simile o dissimile a queste, secondo che si confronta l'ente partecipante o della stessa idea o dell'altra.

352. Passa a dimostrare, che l'uno essente tocca e non tocca sè stesso, tocca e non tocca l'altre cose che non sono ente. Anche qui la parola *toccare* vuol prendersi in senso metaforico per continuarsi per mezzo almeno d'una relazione dialettica, per la quale non si possa pensar l'uno senza l'altro. Prova la sua tesi così.

Abbiamo veduto che l'uno ente preso per l'insieme delle parti è nell'uno ente preso pel tutto. L'uno dunque è in sè stesso, e però si tocca, è a sè continuo. Ma se l'ente uno come insieme delle parti, è nel tutto; l'ente uno preso come tutto, non è nelle parti, e così non tocca se stesso; le parti, astrazion fatta dal tutto, sono l'altre cose, non ente. Ora ogni parte non si può concepire che come una; dunque l'ente uno tocca l'altre cose, perchè ciascuna d'esse è in lui. Ma se le parti si concepiscono come molte, non come uno, ma come non uno, in tal caso l'ente uno non tocca l'altre cose diverse da sè, cioè le parti molte senza unità. Ancora, o l'ente uno si pensa solamente in quant'è uno, e in tal caso non si tocca, perchè ogni toccamento nasce tra due. Ma se l'ente uno si concepisce sotto diversi aspetti, come molteplice, si tocca, perchè è continuo ne' suoi diversi aspetti nell'umano pensiero, essendo uno sotto tutti.

In altre parole. Se si considerano le parti come pura mate-

ria, prive della loro forma propria che le rende une, la qual materia è chiamata da Platone *τὰ ἄλλα*, queste altre nè sono uno, nè due, nè determinate da alcun numero (*οὔτ' ἄρα ἕν ἐστι τὰ ἄλλα οὔτε δύο, οὔτε ἄλλου ἀριθμοῦ ἔχοντα ὄνομα οὐδέν*), e però non c'è più il contatto coll'uno. Ma se si considera la materia unificata dalla sua propria forma, allora benchè questa sia altra cosa dalla forma che l'unifica, tuttavia è con questa congiunta e per l'uno la tocca. Si prende dunque l'uno in due sensi: ora per materia unificata, ora per forma unificante, perchè infatti « ciò che è uno », ossia che esiste come uno, non può esser altro che l'ente reale finito in cui si distingue materia e forma: e su quest'uno esistente si dialettizza. Qui poi è dimenticato l'altro elemento, cioè l'essenza: noi diciamo l'essere.

Il contatto dunque di cui parla Platone, è l'unione della forma propria colla materia, e della materia colla forma propria; e la mancanza di quel contatto è la forma propria considerata con astrazione dalla materia, e la materia considerata con astrazione dalla forma. La materia unificata si considera nel suo tutto, o nelle sue parti maggiori e minori; la materia poi che non è unificata, non è nè una, nè altro numero determinato.

353. Prova poi che l'uno ente è uguale a sè e all'altre cose (le parti), e che è anche maggiore e minore di sè e dell'altre cose così. Nel puro concetto dell'uno non c'è nè quello di più grande, nè quello di più piccolo, e questi concetti non ci sono nè pure in quello dell'altre cose, cioè delle parti. Se dunque nell'uno non c'è il più grande nè il più piccolo, e nè pure non c'è negli altri; rimane che l'uno sia uguale a sè stesso e uguale alle parti. Questa uguaglianza è negativa, come si vede, è una assoluta mancanza della grandezza relativa, che non si trova ne'due concetti.

Se poi si considera che le parti sono nel tutto, e le parti insieme sono l'ente uno anch'esse, e anche il tutto è l'ente uno, dunque l'ente uno è maggior di se stesso, perchè il contenente è maggiore del contenuto, cioè l'ente come forma è maggiore dell'ente come materia. Viceversa l'ente come materia è minore dell'ente considerato come forma, e però è minore di se stesso.

E poichè anche gli altri, cioè le parti o singole o più, si

possono concepire come uno, l'uno è maggiore degl'altri cioè delle parti, se si considera come l'uno totale contenente l'uno le singole parti, o un numero di parti; ed è minore, se si considera l'uno delle singole parti o di più parti rispetto a tutte le parti. Di che deduce che sotto questi diversi aspetti l'uno e gli altri (le parti) hanno più o meno, o ugual numero di misure e di parti. Qui gioca sempre la doppia definizione dell'uno considerato dalla parte della sua forma propria, o dalla parte della sua materia, e il variare dell'ente uno di cui si tratta, non trattandosi d'un ente uno determinato, ma d'un individuo vago.

354. Dopo aver dette queste cose dell'uno ente, considerato come uno, passa a dire altre cose dell'uno ente considerato come ente, cioè come partecipe dell'essenza, (*p.* 151 *sgg.*).

Dice che se l'uno è, gli compete l'essere (*εἶναι μέν που αὐτῷ ὑπάρχει, εἴπερ ἕν ἐστί*). L'essere è considerato da Platone come l'atto dell'essenza partecipata, ed è questo il significato d'*ὑπαρχειν* tanto poi anche da Aristotele usato. Di che deduce che l'*essere* è la partecipazione dell'essenza col tempo presente (*τὸ δὲ εἶναι ἄλλό τι ἐστίν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος*). Dove se si considera che lo stesso Platone nel Timeo dice essere il tempo nato col Mondo, vedesi che l'uno ente di cui parla, altro non può essere che l'*ente finito,* benchè poi nel discorso passi qualche volta per astrazione all'ente in universale. Deduce dunque da questo che l'uno ente partecipando del tempo e del tempo fluente, come spiega, (*πορευομένου τοῦ χρόνου*), è presente, passato e futuro, e quindi è più vecchio e più giovane e coevo a se stesso, ed anche all'altre cose; e non solo è, ma anche si fa tale. Se l'ente percorre il tempo diventa più vecchio di quel che era, ma si fa anche più giovane, ed essendo identico, è a se coevo. Ma quando ha toccato il tempo presente non più si fa tale, ma è tale. Dove queste parole, che « il presente è sempre appresso all'uno per tutto l'essere (*τό γε μὴν νῦν ἀεὶ πάρεστι τῷ ἑνὶ διὰ παντὸς τοῦ εἶναι* p. 152 *e*) » dimostrano l'eternità dell'essenza, ma a questo non si ferma qui Platone.

Venendo poi a dimostrare che l'uno ente anche all'altre cose è, e si fa più giovane, e più vecchio e coevo, avverte prima che parla dell'altre cose, *ἕτερά*, e non dell'altro, *ἕτερον,* perchè questo singolare indicherebbe l'altre cose partecipi d'unità, lad-

dove quel plurale indica l'altre cose senz'unità, le parti, la pura materia: avvertenza che è una chiave per intendere la maniera di parlare di questo filosofo.

L'altre cose dunque così prese sono più, ma « l'uno è fatto prima del più (*πάντων ἄρα τὸ ἕν πρῶτον γέγονε τῶν ἀριθμὸν ἐχόντων*) » Dunque l'uno è più vecchio dell'altre cose. Ma l'uno ha parti, cioè principio, mezzo e fine, e non c'è l'uno ente prima che ci sia il fine, ond'egli è l'ultimo a farsi, e però più giovane delle sue parti, che sono l'altre cose. Ma nè il principio, nè il mezzo, nè il fine può stare senza l'uno; dunque è coevo a ciascuna dell'altre cose. E poi mostra che non solo l'ente uno è tale, ma tale anche si fa.

355. Ora poichè l'uno ente era, ed è, e sarà, conchiude che di lui c'è la *scienza*, e poichè si faceva, e si fa, e si farà, che di lui c'è l'*opinione* ed il *senso*, dove apertamente si vede che vuol comprendere nel ragionamento anche l'*ente uno* eterno — del quale solo è la scienza, secondo Platone — ma senz'accorgersi attribuisce all'Ente eterno le proprietà dell'*ente finito*, pel quale solo, preso come individuo vago, vale il suo ragionamento. Di che apparisce, che Platone non giunse a formarsi un accurato concetto di Dio, attribuendogli la composizione dell'essenza (come forma ultima) e dell'uno (materia e forma propria) a similitudine dell'ente finito. Onde tantosto appresso parlando della continua congiunzione che si fa dell'essenza coll'uno, cade nel sistema copiato poi dall'Hegel, del *diventare*, come abbiam detto (324).

Articolo VI.

Relazione mediata di causa atto, *o* azione.

356. Quando un *reale* è entificato, esiste.

Ora qual è la natura del reale?

Il reale finito esistente o è principio, o termine, o misto (*Psicol.* 842-845). La sostanza termine non ha azione, come lo spazio, e la pura materia considerata astrattamente dalle sue forme proprie, e però non ha pluralità di modi suoi pro-

prì, e però nè pure accidenti. Di questi reali dunque non possiamo qui parlare.

Il reale finito principio — e tali si possono chiamare i misti di principio e di termine, quando il termine non costituisce il subietto, ma soltanto una condizione sintesizzante col subietto come nell'anima umana — ha questo di proprio d'essere attivo, e di modificare colla sua attività se stesso, od altri reali continui ad esso, in cui passa l'attività.

Conviene dunque che consideriamo l'attività propria del reale finito, e che ne vediamo la natura. Quest'attività si riduce a dare a se stesso un'attualità nova, un modo novo; e quando diciamo dare a se stesso un'attualità nova, intendiamo anche ammettere in sè stesso un'attualità nova: perchè il fare, il patire o il ricevere, suppone sempre un'attività in chi fa, patisce, o riceve: onde l'azione del reale esistente a tutto questo si estende.

337. Qualora si volessero classificare le *modificazioni* che prende il reale da questa sua *azione* — che comprende sotto di sè la passione e la recezione — troveremmo che si riducono tutte in tre classi.

I.ª Modificazioni che aggiungono al reale finito qualche attualità senza distruggere le precedenti, o qualche attualità maggiore e più importante di quella che va perduta, e quest'è cosa propria degli *enti perfettibili*, anzi in questo consiste la loro *perfettibilità*;

II.ª Modificazioni che aggiungono qualche nova attualità, ma nello stesso tempo ne fanno cessare qualche altra d'ugual valore;

III.ª Modificazioni che fanno cessare ne' reali qualche attualità senza aggiungerne di nove, o aggiungendone di minor valore, e questo costituisce il *deterioramento* dell'ente reale.

Ora qualunque sieno queste modificazioni: 1.° o perficienti; 2.° o indifferenti; 3.° o deterioranti, fino che il medesimo ente reale esiste, egli è il subietto di esse che si dice *sostanza*, e le *modificazioni* che ad esso si riferiscono e che non ledono la sua identità, si dicono accidenti.

338. Dobbiamo dunque vedere come l'essere si comunichi a queste entità accidentali, giacchè egli si deve comunicare, chè altramente non sarebbero.

Conviene dunque riflettere che per l'*entificazione* l'essere si congiunge a tutto il reale con istabile nesso, di maniera che non più l'abbandona. Ora il reale esistente avendo in sè la detta attività, anche a questa è unito l'essere, e però operando quell'attività, l'essere accompagna l'azione fino al suo termine, quasi al reale stesso servendo ne' suoi movimenti. Quindi i novi accidenti che ne nascono e che sono i termini delle azioni del reale identico, ricevono anch'essi l'essere.

L'azione dunque propria del reale, che produce e cangia gli accidenti, è in qualche modo un'imitazione della creazione stessa, perchè è una comunicazione dell'essere a certe attualità reali. Ma differisce dalla creazione e dall'entificazione in questo, che la *creazione* produce l'ente finito (il reale ad un tempo e l'essere), l'*entificazione* è quella per la quale l'essere al reale si congiunge (considerata astrattamente dal subietto creante, come si offre all'osservazione ontologica della natura); l'*azione* finalmente produce modificazioni nell'ente reale finito, già esistente, ed è azione di questo.

E come Iddio creatore producendo l'ente finito produce necessariamente un ente diverso da sè, perchè l'ente finito non può essere infinito, avendovi repugnanza; così il reale finito produce qualche cosa di sè, non avendovi repugnanza che ciò che produce, essendo termine finito della sua azione, sia qualche cosa di sè medesimo.

Parleremo poi altrove di quell'azione dell'ente finito, per la quale egli perde la sua identità e diviene un altro — detta dagli antichi corruzione e generazione — bastando per intanto avvertire che l'*ente reale* anche in quest'azione comunica bensì l'essere che ha in sè, ma non fa che sviluppare ciò che tiene in sè potenzialmente, a cui pure, come a tutto il resto del reale, è già unito l'essere con vincoli indissolubili.

359. Tre dunque sono le relazioni tra l'essere ed il reale:

I. Relazione d'*identità*;

II. Relazione d'*entificazione*;

III. Relazione d'*azione*.

Articolo VII.

Relazione di causa subietto.

360. Se poi il reale si considera non in relazione all'essere come puro atto, conoscibile senza il subietto che sta nascosto, ma all'essere come subietto di quest'atto e in quest'atto; in tal caso si esce dall'ente reale finito, e si considera questo, rispetto all'ente reale infinito cioè a Dio che lo crea. Perocchè l'essere come subietto in sè sussistente è Dio come abbiamo veduto, e questa appunto è la relazione di *creazione.*

CAPITOLO VI.

Se l'essere riceva nulla dalla sua congiunzione co' reali finiti.

361. L'essere puro che sussiste in sè, cioè Dio, in creando l'ente finito fa che in sè sia l'atto della creazione, e nella sua intelligenza creatrice il creato come oggetto veduto e affermato nel Verbo realmente sussistente e per sè intelligibile ed inteso. Ma in quanto all'ente finito subiettivamente esistente, questo nulla aggiunge all'Essere assoluto, e però non è necessario alla sua natura, ma liberamente voluto. L'atto creativo poi, e l'oggetto finito affermato nel Verbo e col Verbo, non è una mutazione in Dio (1), ma un'eterna sua perfezione, il che come sia spiegheremo meglio a suo luogo.

Quanto poi all'essere da noi intuito come semplice atto — scevro dal subietto — oltre vedersi in noi come atto puro, si vede come attuante i reali, e da questo intimo nesso co' reali, avviene ch'egli si renda al nostro pensiero *subietto dialettico* di tutti universalmente i reali, e di ciascuno di essi, e che, come d'un

(1) *Mutari*, dice S. Tommaso, *proprie dicitur per remotionem a termino a quo: fieri autem per accessum ad terminum.* E soggiunge: *sicut etiam sciens, quando considerat, non mutatur, proprie loquendo, sed perficitur, ut dicit Philosophus* in II (tex. c. 57, 58) *de Anima.* In III Ss. II a. 1, ad 1.m

subietto dialettico, di lui si predichi ogni realità che sia nell'ente reale. Ma l'essere si presenta anche a noi come contratto ai singoli reali. Questa specie di contrazione non toglie l'universale sua virtualità, ed ecco in che modo.

362. Nell'essere intuito dalla mente c'è: 1.° l'essenza; 2.° e l'oggettività o intelligibilità. Come essenza nella sua virtualità è e rimane universale, ma in quanto è atto ultimo e comune de' singoli reali, contrae questo suo atto veramente ai reali che lo ricevono, ma quest' atto dell'essere non è quello che costituisce la sua essenza necessaria, ma un atto che corrisponde all' atto libero dell' essere sussistente, il quale di ragione si distingue dall'atto necessario.

Come dunque in Dio, benchè in se stesso sia un atto unico, purissimo ed eterno, si distingue da noi (per la maniera del nostro concepire) un *atto necessario* pel quale è, ed un *atto libero*, cioè l'atto creativo, pel quale è il mondo; così anche nell'essere a noi naturalmente conosciuto (che è atto senza subietto), si distingue un atto che risponde all'*atto necessario* di Dio, e quest'è l'*essere virtuale*; e un atto che risponde all' *atto libero* di Dio e quest'è quello col quale egli fa sussistere i singoli reali finiti, che abbiamo chiamato *entificazione* immediata o mediata.

E come Iddio creante fa che sia in sè nella sua propria essenza l'atto creativo, così l'atto dell'entificazione rimane nel seno dell'essere virtuale, e il subietto intelligente lo congiunge al reale da lui sentito per mezzo dell' affermazione percettiva degli enti reali.

In quanto poi lo stesso essere è oggetto, intanto avviene che gli enti reali per lo stesso atto con cui si entificano a noi stessi, anche si conoscano. Ma poichè abbiamo distinto l'atto libero nell' Essere subietto sussistente e l'atto dell'essere puramente attuante il reale finito che a quello corrisponde; conviene che consideriamo prima la relazione del reale finito coll'atto libero dell'Essere subietto, cioè coll'atto creativo, poi la relazione che ha il reale coll'essere attuante che è l'entificazione stessa nel suo effetto a noi visibile.

L'ente finito o è intelligente, o relativo all'intelligente: è dunque necessario parlare di quello, e poi di questo.

363. Noi abbiamo veduto che l'atto creativo rimane in Dio e che

ha per suo termine il Verbo divino, nel quale il Padre vede ed afferma ad un tempo l'essere iniziale e il reale del mondo nella sua forma obiettiva. Ma veduto ed affermato il Mondo come oggetto, esso acquista, senza più, un'esistenza subiettiva, che non può essere in Dio, perchè totalmente relativa all'ente stesso finito: questa è quella esistenza propria del mondo che emerge per così dire dal mondo obiettivo in Dio mediante l'energia dell'affermazione divina. Ora a certo reale finito Iddio fa apparire, come oggetto, l'essere iniziale, che diciamo anche *essere atto*, e con questo lo entifica ad un tempo e lo fa intelligente. Questo reale è, perchè ha presente l'essere: indi a lui procede il sentimento proprio intellettivo che è il suo principio (*Psicol.* 71 sgg.), e conseguentemente la coscienza di sè, vedendo il principio proprio nell'essere che gli è manifesto.

In questa congiunzione sintesizzante dell'essere col reale esiste l'anima intellettiva, essendole dato l'essere obiettivo indivisamente con essa connesso. L'anima intellettiva risulta dunque da due elementi, l'uno il principio intellettivo ed è il reale costituente il subietto — a cui si riferisce la definizione dell'anima intellettiva — l'altro l'essere oggettivo, nel quale, contemplando, è. Il primo è inferiore in dignità al secondo: il secondo è *divino*, come è da noi dimostrato in libro apposito (*Del divino nella natura*). È divino, perchè è lo stesso essere iniziale che sta come termine nella mente creatrice, non però veduto come termine di questa mente, ma puramente come *atto*; non veduto nel subietto che lo fa, o nell'obietto in cui riguarda in facendolo, ma solo da sè medesimo.

Ma questa prima costituzione dell'anima intellettiva formata dall'unione d'un reale principio intuente, e dall'essere oggetto, viene, quando che sia, seguita da un atto dell'anima stessa, pel quale atto ella applica a se stessa cioè al suo sentimento proprio, e predica di se stessa quell'essere che prima vedeva come puro oggetto, e con quell'atto dice « sono ». Quindi quella espressione che « l'anima o l'Io (impropriamente) pone se stessa », divenuta tanto celebre, per averci fabbricata sopra il Fichte e tutta quella scola tedesca la filosofia intera. Il dire che « l'anima pone se stessa » ha della verità, inteso come un secondo atto: ma inteso come l'atto primo che costituisce l'anima e la

fa esistere e le dà la propria reale essenza, è un errore, e un assurdo, come abbiamo già altrove dimostrato.

Conviene tuttavia convenire che quest'atto dell'anima con cui ella diventa, mediante la coscienza, un *Io attuale*, è di somma importanza, ed è quasi un compimento della sua propria costituzione. Poichè se prima l'essere gli era congiunto come oggetto e così la rendeva un subietto intuente l'essere, dopo quest'affermazione che è compresa nel pronunciamento dell'*Io*, o nella parola *sono*, l'essere gli è congiunto come una sua qualità subiettiva, come l'atto pel quale ella è a se stessa.

Prima di quest'atto ella non è a se stessa, ma è a Dio che l'ha affermata e unita all'essere obiettivo.

Ora quest'atto dell'anima che dice Io, è il primo atto che l'intelligenza creata esercita come causa subietto d'entificazione relativa.

364. Ma veniamo agli altri enti finiti che non sono intellettivi. Iddio gl'intuisce e afferma nel Verbo come vuole che sieno, cioè relativi non a sè, ma agli enti intellettivi: gl'intuisce e gli afferma unitamente con questi, perocchè a Dio il mondo è un oggetto solo e lo fa con un atto solo. Così gli enti finiti acquistano rispetto a Dio un'esistenza indipendente dalla propria azione.

Ma non avrebbero, con questo solo, un'esistenza subiettiva e personale, se tra essi non ci fossero degli enti intellettivi, che riferissero se stessi all'essere da essi intuito, e in se stessi non ricevessero l'altre cose, o le loro azioni, riferendo poi quest'altre cose e le loro azioni all'essere stesso; e così non li entificassero a se stessi.

Quando dico l'altre cose o la loro azione, non voglio punto decidere la questione che cosa siano le cose prive d'intelligenza; poichè questa difficile questione appartiene alla Cosmologia, e però dissi l'altre cose o le loro azioni, per non pregiudicare innanzi tempo una questione sì grave (Cf. *Psicol.* 747, 758, 775, 777).

365. Da tutto questo dunque apparisce che ci hanno due cause subietto dell'entificazione. Che l'essere sussistente, Iddio, dà primieramente al mondo l'esistenza obiettiva che rimane in lui. Che in questo mondo obiettivo, che in quant'è obiettivo non si distingue dal Verbo se non secondo la ragione divina

che ne lo distingue, insiede il reale finito per l'energia dell'affermazione divina distinto da Dio, ma solo relativamente a Dio stesso, non ancora a se stesso. Che a questo reale finito, cioè ad alcuna parte di esso, Iddio manifesta l'*essere atto* come oggetto, e così rendendolo intelligente, gli dà un'esistenza propria. Che questo reale intelligente avendo presente l'*essere atto*, come oggetto identico a quello che è nella mente divina, diventa causa subietto d'entificazione relativa, acquistando così una similitudine con Dio. Che questo reale finito intellettivo esercitando la sua potenza entificatrice, che è quella di predicar l'essere del reale, nell'atto di sentire o percepir questo sensitivamente, completa la propria esistenza subiettiva e personale, ed entifica gli altri reali da lui sentiti dell'entificazione relativa a se stesso, non potendo gli enti privi di ragione averne alcun'altra se non dialettica (1).

Ci hanno dunque due cause subietto d'entificazione, l'Essere sussistente, e il principio intellettivo creato dall'Essere sussistente.

366. I reali finiti nella loro esistenza propria e subiettiva non pongono nulla nell'Essere sussistente, nulla gli danno. Ma l'Essere sussistente stesso dà a se stesso ab eterno l'ente finito obiettivo intuendolo nel proprio Verbo, dove è indistinto, e distinguendolo coll'atto dell'affermazione creatrice; atto che pure rimane in Dio, indistinto dall'atto con cui Iddio è l'essere.

Il principio intellettivo creato come causa subietto di entificazione, non può già esercitare quest'atto attribuendo ai reali qualche cosa di se stesso, perchè egli non è l'essere. Iddio solo afferma qualche cosa di se stesso, cioè il reale finito obietttivo creando il mondo, perchè Iddio è l'Essere stesso. L'uomo dunque — e dicasi il simile d'ogni altra intelligenza finita — attribuisce al reale l'essere, come diverso da sè, l'essere che intuisce, l'essere puramente atto e non subietto. La ragione poi per la quale l'essere si vede come attuante il reale finito, si è perchè quest'es-

(1) Per *esistenza dialettica* degli enti non intellettivi intendo la maniera con cui l'uomo intende tali enti in un modo assoluto, come se esistessero a se stessi; quando veramente esistono solo agli enti intellettivi, de'quali il primo è il loro Creatore.

sere puro attuante il reale finito è termine dell'affermazione divina, e però ritiene dell'efficacia di questa affermazione realissima. Ma non ne viene da questo che tal essere si veda in unione coll'affermazione divina, ma solo in relazione co' reali finiti che pure sono ad un tempo termini della stessa affermazione: e la prova di questo si è, che l'essere si vede puramente come atto, e non come subietto creante (1). È dunque a dirsi, che nella percezione o entificazione che l'uomo fa de' reali, l'essere che prima intuiva come virtuale, manifesta a lui certi suoi atti relativi ai reali stessi che sono nell'affermazione divina, benchè questa non si veda interamente e non se ne veda il principio che la fa, ossia il subietto; e così accade che i reali finiti sieno veri termini di quest' *essere attuante* (308, *sgg*.).

CAPITOLO VII.

Quali sieno le proprietà dell'essere comunicabili ai reali finiti e di questi predicabili.

307. Se si considera l'ordine logico dell'atto creativo, si troverà che in esso prima dee comparire nella mente divina l'*essere virtuale*; di poi il reale finito, disegnato dalla stessa mente nel reale infinito come in obietto che eminentenente lo contiene, quasi come se, essendo presente agli occhi nostri un circolo, la mente nostra immagini in esso una figura poligona; e questo disegno o circoscrizione del reale deve esser fatto colla norma dell'essere virtuale; e finalmente l'affermazione divina che entifica questo *reale formato* e determinato nel suo proprio ordine.

Infatti il *reale finito* non potrebbe esistere in sè, se non fosse determinato, e però fornito delle sue proprie forme e dell'ordine di queste forme, dal quale deriva l'unità e l'armonia dell'universo (*Psicol.* 1357 *sgg* ; 1372 *sgg*.). Quando il *reale finito* si spoglia di tutte le sue forme che lo determinano, allora egli non è più che una

(1) Quindi l'*essere* intuito dalla mente umana non si vede in Dio, perchè se si vedesse in Dio, si vedrebbe Dio, come prova S. Tommaso II, II. q. CLXXIII, I; e in tal caso si vedrebbe come Essere subietto.

entità dialettica, che non può ricevere l'esistenza in sè, e che fu chiamata da alcuni *materia prima* (Cf. *Psicol.* 779-815), e si potrebbe chiamare, per evitare il pericolo di restringere il concetto alla materia corporea, *realità astratta*. Ora è indubitato, che una realità pura senza nessuna forma o determinazione, ed anzi di più un reale che non sia determinato da tutti i lati, non può esistere in sè, non può ricever l'essere che la entifichi (*Psicol.* 770 sgg.).

Convien dunque stabilire quest'ordine logico nell'entificazione del reale finito: che venga prima nella mente il *reale puro* o indeterminato; di poi a questo siano date le *forme* che lo determinano; e finalmente riceva l'essere che lo fa esistere in sè, lo entifica.

Ma nell'entificazione del reale finito che fa l'uomo relativamente a se stesso, egli non aggiunge che l'*essere*, e non punto la determinazione e la forma propria del reale: poichè il reale, che è il suo sentimento, o l'azione sentita nel suo sentimento (*Psicol.* 778), gli è dato già in natura pienamente determinato e formato. Conviene dunque dire, che Iddio, comunicando all'uomo in qualche modo una similitudine della sua potenza entifica, non gli comunica che la similitudine dell'ultimo atto, che è quello che rende enti i reali già determinati, ma non la similitudine di quell'atto divino che produce i reali finiti nè in quanto alla materia, nè in quanto alla forma: salvo che il più de' reali hanno, come dicevamo, una potenza di modificare sè stessi e di modificarsi reciprocamente.

368. Stabilito dunque che la forma del reale finito dee precedere la comunicazione a lui dell'essere che lo fa esistere in sè, rimane a cercare se questa forma imposta al reale venga dall'*essere* stesso, o sia diversa dall'essere, come è certamente cosa diversa dalla materia. Ora è indubitato che quella forma viene dall'*essere:* ma non dall'essere come attuante i reali, ma dall'essere come intelligibilità delle cose, come idea. Poichè non si potrebbero determinare i limiti al reale, e dargli così una forma propria, e un ordine a più reali connessi insieme, se non per un dato fine, l'assegnare il quale appartiene all'intelligenza pratica di Dio, che non è mai disgiunta in Dio dalla speculativa. Avendo dunque Dio, per essenza amabile ed amato, per fine sè stesso, e

a questo fine per istinto d'un tale amore dirigendo tutte le cose ch'egli produce; posto questo fine, conveniva che egli concepisse il Mondo ad esso ordinato, e per trovarlo dovea applicare (secondo l'analisi umana che spezza l'operar divino) l'essere virtuale, come idea prima e universale che il fa conoscere, a inventare tutte quelle forme ordinate di cui doveva essere rivestito, acciocchè ottenesse nel modo più confacente il suo fine. Quindi le forme e la serie e l'ordine delle cose mondiali dovevano essere concepite da Dio anteriormente all'esistenza in sè del reale finito, e però dovevano in lui esistere allo stato d'idee, insieme però col reale obiettivo finito veduto nel Verbo, il quale reale finito costituiva il fondamento della relazione coll'essere iniziale, e col vederlo si pronunciava da Dio e si creava.

Da questo procede che l'essere, secondo l'ordine logico, comunica ai reali finiti alcuna cosa di sè nella mente divina prima che esistano, e alcuna cosa di sè comunica per farli poi esistere in se stessi. Prima che esistano, l'essere, come determinante, comunica loro nella mente divina la forma ideale (esemplare del mondo), e secondo la norma di questa forma, e propriamente ad un tempo con questa, Iddio dà loro l'essere attuante, l'essere come ultima determinazione, per la quale esistono in sè subiettivamente (o estrasubiettivamente); esistenza che non potrebbero ricevere, se prima non avessero quella forma determinante. Poichè l'*essere* essendo 1.° l'intelligibile ossia l'idea, 2.° e in pari tempo l'essenza; in quanto è intelligibile fa conoscere alla divina mente quali siano le determinazioni che debbono avere i reali finiti, acciocchè ottengano il fine loro prestabilito dalla essenziale bontà, e per lui come essenza attuante — nello stesso tempo — ricevono l'esistenza propria dalla divina affermazione. Del che parleremo più lungamente in appresso.

369. Dall'essere dunque deriva l'esemplare nella divina mente, il quale esemplare è il complesso ordinato delle idee specifiche piene, e questo esemplare è veduto nel Verbo, dove eminentemente esiste e dove la mente per propria energia lo distingue, e la potenza effettrice di Dio dirige poi il suo proprio atto creativo per modo che il reale finito che crea, risponda a quell'esemplare. Ma in che consiste questa corrispondenza? In questo, che le li-

mitazioni che la mente creatrice esemplante pone al suo atto creatore, risultano le stesse nell'esistenza propria, subiettiva ed estrasubiettiva del mondo. Infatti nel reale infinito obietto affermato, cioè nel Verbo, c'è già tutto, e il reale finito risulta in esso dalle limitazioni in lui descritte dal pensiero di Dio, entro alle quali limitazioni cadendo l'affermazione divina, produce il reale finito, il Mondo.

Tutto ciò infatti che c'è nel mondo c'è in Dio, ma illimitato e in un modo eminente. Tostochè l'Essere assoluto non solo afferma il detto reale come illimitato, il che è generare il Verbo eterno, ma anche il detto reale come coll'intelligenza sua limitato, il mondo temporale esiste. C'è nel reale infinito l'attività, il sentimento, l'intelligenza, tutto in una parola quello che c'è nel reale finito, ma c'è assai più e in un modo assai più eccellente: ciò che s'aggiunge dunque per determinare questo, non sono che i *limiti*; determinato poi, nello stesso tempo l'affermazione divina lo fa esistere.

Esistono dunque le forme nel reale finito come limitazioni che lo determinano. Queste *forme reali* o determinazioni subiettive ed estrasubiettive sono certamente diverse dalle *idee divine*, poichè queste idee divine esprimono ad un tempo il reale e le limitazioni entro le quali rimane inchiuso il reale in un modo obiettivo; ma il reale finito non ha per sua forma reale subiettiva od estrasubiettiva se non i limiti che lo determinano, lo dividono, lo distinguono. Quindi le idee specifiche non sono già imposte alle cose come loro *forme reali;* il che non vide Aristotele, che confuse queste con quelle, e però credette che queste si potessero dividere dalla loro materia che è ciò che si comprende entro i limiti, e così si cangiassero in idee. Che se l'essere ideale è dato all'intelligenze finite, non è loro dato come forma reale subiettiva, ma è loro mostrato come oggetto indeterminato e non più: da questa vista poi viene al principio intuente la sua forma reale, come da causa.

370. Ma come Iddio colla sua mente determinò e disegnò i limiti del reale finito, nell'atto stesso di crearlo, deducendoli dall'essere iniziale quasi conseguenze dal principio; così l'uomo che ha presente l'essere iniziale e universale, riporta ad esso il reale sentito e con questo rapportamento i limiti di questo ri-

mangono disegnati nell'essere, formandosi egli così le idee specifiche piene (chè tutte l'altre gli vengono poi per astrazione); ma egli non può trasportare nell'essere ideale il reale stesso, perchè relativamente a lui non ha che un'esistenza subiettiva od estrasubiettiva e non un'esistenza obiettiva, come l'ha in Dio per eminenza; onde non rimane un oggetto reale nella mente intuente, ma solo un'idea.

Conosce dunque il reale finito con quell'atto stesso, ed unico — per l'unità del principio intelligente e senziente — con cui ad un tempo intuisce l'idea e sente ed afferma il reale sentito corrispondente (1).

Poichè afferma il reale nell'idea quasi dicendo: « questo sentito è compreso entro questi limiti di essere ». Quest'è la parte che fa l'uomo applicando il reale all'essere nell'unico proprio sentimento, considerando l'essere come intelligibile ossia come idea, con che restituisce per così dire all'essere que' limiti, forme ed ordine, che dall'essere per la mente divina provennero al reale. Ma onde nasce questo riportamento? e cos'è egli? L'essere non è solo intelligibile, idea, ma è ancora essenza. L'essere come essenza è, come dicevamo, attuante il reale: questo è il nesso fisico, per così dire, dell'essere col reale: e in questo sta il detto rapportamento: sta cioè nel vedere, che il reale è attuato dall'essere (e questo si vede nella percezione, non nell'intuizione semplice), e che però il reale è un termine d'un'azione dell'essere, di un'azione all'essere non necessaria, ma solo di fatto esistente: di maniera che l'essere si può pensare intero senza questo

(1) Quindi S. Tommaso dice: « La scienza è duplice. Nel primo e principal « modo è delle ragioni universali, su cui si fonda » delle idee. « In un altro « modo secondario e quasi per una certa riflessione è di quelle cose, di cui « sono quelle ragioni, in quanto applica quelle ragioni anche alle cose partico« lari di cui sono, coll'aiuto delle forze inferiori ». Questa è la scienza che noi chiamiamo di predicazione o d'affermazione, che si fa *adminiculo inferiorum virium*, cioè coll'aiuto del sentimento. Continua: « Della ragione « universale, colui che sa, fa uso come di *cosa saputa* e come di *mezzo di « sapere*. Poichè per mezzo della ragione universale dell'uomo, posso GIU« DICARE di questo, o di quello ». Ecco la scienza che si fa col giudizio ossia coll'affermazione, e che riguarda anche i particolari sentiti. — Cf. S. Th. Super. Boet. *De Trinit.* q. V, 2.

suo termine, che pur ha. Se non ci fosse questa connessione fisica tra l'essere, come essenza attuante, e il reale finito, e non s'apprendesse, non potrebbe l'uomo intuire nell'essere come intelligibile il reale sentito, cioè a lui riportarlo, perchè il principio e il termine non avrebbero unione alcuna. Ma poichè l'essere nella percezione si vede attuante il reale, e attuante il reale in ogni sua menoma parte e atto suo proprio — chè l'essere è l'atto di tutti gli atti — nella percezione s'apprende l'essere ed il reale unito intimamente senza che sfugga alcuna attualità di questo, e così s'intende tutto il reale nell'essere, che perciò si chiama reale non oggetto, ma oggettivato; perchè in questo reale oggettivato rimane sempre discernibile dalla mente l'inizio dell'ente cioè l'essere, dal termine cioè il reale sentito, che non è l'essere stesso.

371. Dichiarate queste cose, ritorniamo alla nostra questione: « quali sieno le proprietà dell'essere comunicabili ai reali finiti e di questi predicabili » ?

Abbiamo detto, che l'essere si presenta nella sua relazione coi reali finiti: 1.° come intelligibile o idea; 2.° come essenza attuante il reale.

La questione dunque si parte in due altre subordinate:

1.° Quali siano le proprietà che l'essere comunica ai reali finiti a cagione della sua essenziale intelligibilità;

2.° Quali sieno le proprietà che l'essere comunica ai reali finiti come essenza attuante i medesimi.

Ma prima ancora di risolvere tali questioni, dobbiamo avvertire, che in queste questioni non si parla più dell'*essere* preciso interamente dalle sue forme, ma dell'*essere* che ritiene qualche cosa delle sue forme eterne e proprie; perocchè se si prendesse l'essere rigorosamente preciso dalle sue forme, sarebbe tolta ogni relazione tra lui e il reale finito che appartiene ad una delle sue forme. Infatti quando si considera l'essere come essenzialmente intelligibile, rispetto a noi come idea, già lo si considera nella sua forma oggettiva e divina; e quando lo si considera come attuante il reale finito, lo si considera come ritenente della sua forma reale e subiettiva, poichè l'agire è proprio carattere di questa forma, come della prima il far conoscere; ond'anco dicemmo, che una tale attività comunicativa dell'esistenza a' reali finiti ap-

partiene all'atto creativo, benchè rimanga nascosto di quest'atto il divino subietto.

372. Venendo dunque a rispondere alla prima delle due questioni in cui abbiamo spezzata la questione generale che ci siamo proposta, dalle cose dette risulta:

1.° Che dall'essere come virtuale ed intelligibile vengono le idee divine del mondo;

2.° Che queste idee hanno per loro fondamento in Dio il reale infinito nella sua forma obiettiva cioè il Verbo, e che però hanno un fondamento reale, ma in quanto sono reali non si distinguono dal Verbo stesso, se non di ragione, per un atto intuitivo della mente divina, onde la distinzione rimane nella divina mente;

3.° Che queste idee prescrivono al reale finito, oggetto dell'affermazione creatrice, i *limiti*, i quali limiti costituiscono le *forme reali* degli enti finiti, che devono esser creati;

4.° Che questi *limiti reali* o forme non sono le idee divine, ma sono l'effetto dell'atto creativo, diretto e circoscritto da quelle idee divine;

5.° Che perciò le *forme reali* del mondo nella loro esistenza propria subiettiva ed estrasubiettiva non sono l'*essere attuante* partecipato, ma sono limitazioni del reale impostegli anteriormente dalla Mente divina;

6.° Che questi *limiti* sono condizioni e predisposizioni del reale finito a poter ricevere l'esistenza, perchè sono quelli che lo determinano, non potendo esso ricevere l'esistenza in sè qualora rimanesse indeterminato;

7.° Che il reale finito, mediante queste forme, limiti e determinazioni, sebbene egli non abbia in sè altro che un'esistenza subiettiva ed estrasubiettiva, acquista una speciale relazione coll'essere iniziale intelligibile, e così diventa intelligibile, perchè que' limiti e forme vengono dall'essere non in quanto è *essere attuante*, ma in quanto è *essenza intelligibile*, dove la mente divina le tracciò prendendo la norma dal fine ultimo a sè proposto nel creare il mondo.

E veramente il reale finito, in quanto esiste subiettivamente ed estrasubiettivamente, non è conoscibile per sè, perchè non è obietto; e in Dio come obietto non esiste se non eminente-

mente nel Verbo, e come idea nella mente intuente di Dio. Onde non potrebbe esser conosciuto se non avesse i detti limiti e le dette forme reali. Ma queste essendo limitazioni dello stesso *essere attuante* e dante l'esistenza al reale, sono conoscibili come limitazioni e determinazioni dello stesso *essere iniziale*.

373. Dal che procede che Platone e Aristotele e tutti i più celebri filosofi hanno sempre insegnato che « la sola forma degli enti mondiali abbia natura d'intelligibile » separata dalla materia, e non la materia stessa (1). Ma non compresero essi il vero perchè di questa intelligibilità della forma, e della non intelligibilità della materia: ragione che noi possiamo riassumere così: « la materia pura e indeterminata non può ricevere l'essere: ma il solo *essere* è intelligibile; dunque quella rimane inintelligibile ». All'opposto « la forma della materia, e più generalmente della realità, è ciò che la determina, e determinata è suscettiva dell'essere attuante che la fa esistere. Essendo dunque suscettiva dell'essere, è suscettiva dell'intelligibilità per l'essere che può ricevere (idea), o che le è aggiunto di fatto (cognizione d'affermazione) ». Essa dunque, la realità determinata, è intelligibile non come realità subiettiva ed estrasubiettiva, ma per la sua determinazione o limitazione. Di più la limitazione o determinazione de' reali finiti, è fatta, prima che sieno in sè, nell'essere dalla mente di Dio, e però è ancor, prima limitazione e determinazione dell'essere intelligibile, poi limitazione e determinazione dell'efficienza creatrice, e finalmente del reale finito in sè esistente. Questa limitazione e determinazione è dunque: 1.° nell'essere ideale; 2.° poi nell'efficienza creatrice; 3.° finalmente nel reale finito in sè. Essendo dunque prima nell'essere, è conoscibile come cosa dell'essere; nel reale finito poi non è conoscibile se non in quanto partecipa l'*essere attuante* che lo fa esistere, e che restringe il suo atto entro alla detta limitazione e determinazione. Ora quest'*essere attuante* non è il reale determinato; perciò questo reale, benchè determinato, non si conosce in sè, non essendo

(1) *Plat. Theaet.* p. 185, 186 — *Arist. De An.* III, 4, 6, 8; *Metaph.* I, 7; VII, 10; 13; 16; IX, 7; XI, 1; 2; XIII — *Soph.* 22, § 17. — E, seguendo Aristotele, S. Tommaso: *Omnis res cognoscitur per suam formam.* Sup. Boeth. *De Trinit.* q. V, 2.

egli stesso l'essere; ma si conosce per la relazione sua coll'essere, stabilita prima dalla mente divina, poi manifestata all'umana nell'atto della percezione.

E di qui si può trarre una spiegazione filosofica della frase metaforica d'Aristotele e d'altri filosofi, che « la forma si conosce separandola dalla materia (1) ». Che cosa è questa separazione dalla materia? Come può la forma d'un reale rimanere separata dallo stesso reale? Quest'è quello che rimane presso di essi nell'oscuro, quello che i filosofi non hanno forse mai detto. Riconoscono però che quest'è l'opera dell'intelligenza. Ma l'intelligenza ha ella una forza da operare sul reale stesso e dividerne i due elementi di cui consta, e che sono indivisibili? Quì dunque non si va più avanti. Ma tutto rimane chiaro nella teoria esposta. I limiti, prima che nel reale, sono nell'*essere attuante* il reale. Ma questo è conoscibile per se stesso. I limiti dunque che si trovano nel reale da noi sentito, si vedono nello stesso essere obiettivo ideale, e in questo sono scevri dal reale stesso, e così sono separati dalla materia.

374. Ma come possono questi limiti esser comuni al reale ed all'ideale? — La ragione si è, perchè sono proprî dell'ente: e ciò che è proprio dell'ente, e non delle forme dell'ente, è comune alle tre forme. Noi abbiamo veduto che gli enti si dividono in due *supreme classi* (144-154), che non sono forme, e non sono generi: e queste sono l'Ente assoluto, e l'ente limitato e relativo. L'uno e l'altro di questi enti hanno le loro tre forme, benchè in altro modo: dunque anche nell'ente limitato si devono distinguere le tre forme, e ciò che è a queste comune appartiene all'ente stesso, e non alla forma, secondo il principio da noi posto di sopra. I limiti dunque che costituiscono le determinazioni dell'ente limitato, sono anteriori per loro natura alle forme di questo, e però devono ridursi all'essere stesso e non alla forma propria.

Possiamo dunque conchiudere, rispondendo alla prima delle due questioni parziali che ci siamo proposte, che l'ente reale finito riceve dall'essere come intelligibile la sua *forma propria,* che si riduce alle limitazioni del reale. E questa imposizione

(1) *De An.* III, 4.

della forma la riceve prima di esistere in sè, nella mente divina; e l'intelligenza finita non partecipa punto di questa potenza di imporre al reale finito la forma; salvo che può conoscere questa forma già imposta, e servirsi di queste forme conosciute per cangiar le forme de' reali fino a un certo segno, come accade nell'opere dell'arte.

375. Veniamo ora alla seconda questione parziale: « quali sieno le proprietà che l'essere comunica ai reali finiti come essenza attuante i medesimi ».

Questa è questione più facile, poichè è manifesto che l'essere attuante comunica ai reali finiti e determinati l'esistenza in sè (subiettiva od estrasubiettiva), per la quale diventano enti finiti. L'esistenza poi è l'atto di tutto ciò che d'attuale può essere pensato nel reale determinato. Infatti è proprio di questo l'*agire;* ma l'*agire* non ha luogo se non dopo *l'esistere.* Prima di questo dunque non c'è che il concetto d'un agire potenziale, che non è punto vero agire. Finalmente l'essere attuante comunica all'ente finito l'intelligibilità di percezione ossia d'affermazione, perchè l'*essere* in qualsivoglia suo atto è sempre per sè intelligibile.

Dovendo noi dunque ora parlare divisatamente di tutto ciò che l'*essere* comunica ai reali finiti, prima considereremo queste tre ultime proprietà, cioè *l'esistenza*, *l'atto* e *l'intelligibilità* di predicazione che procedono al reale dall'essere come essenza attuante; e dipoi considereremo la *forma*, in quanto è comune a tutti gli enti finiti, e che proviene loro dall'essere come intuitivamente intelligibile.

SEZIONE IV.

Di ciò che l'essere subiettivo comunica ai reali finiti.

CAPITOLO I.

Della prima proprietà che l'essere iniziale ed attuante comunica di sè ai reali finiti, l'esistenza.

ARTICOLO I.

Esistenza.

376. L'esistenza dunque, come risulta da quello che abbiam detto, in ogni ente qualunque appartiene all'essere.

Se l'esistenza è essenziale all'ente stesso di cui si predica, quest'ente è necessario. In tal caso quest'ente è l'essere stesso, e quest'essere non è già solamente iniziale, ma è terminato in se stesso. E l'essere essendo infinito, quest'ente, che non è altro che l'essere terminato in se stesso, è Dio. Il processo della mente umana per arrivare a Dio è appunto questo. Consideriamolo nell'ordine della riflessione. Dopo che la mente si è formato il concetto dialettico dell'essere iniziale, l'applica ad un ente, a cui pensa chè gli sia essenziale. Ora se l'essere è essenziale ad un tal ente, quest'ente è l'essere. Ma l'ente è sempre terminato: l'essere dunque in tal caso deve essere terminato, e non più iniziale. Tale è il concetto dell'essere compiuto ed assoluto. I termini in questo caso sono proprî dell'essere, e non a lui stranieri, perchè egli termina se stesso.

Ma l'esistenza si concepisce anche come accidentale in un dato ente. In tal caso l'ente non è l'essere stesso: tali sono

gli enti finiti, e contingenti. In questo caso quest'ente in sè considerato non essendo l'essere, altro non può essere in sè che termine dell'*essere*, giacchè tutto è o essere, o termine dell'essere (L. I *Le Categorie*). Ma questo termine non è proprio dell'*essere*, ma a lui straniero e improprio; poichè l'essere si concepisce perfetto senza di lui: nè l'essere si trova nell'essenza di un tal ente, nè quest'ente nell'essenza dell'essere, se non virtualmente.

L'essere dunque che si ravvisa in un tal ente, spogliato del termine che non appartiene alla sua essenza, si rimane davanti alla mente come essere iniziale ed attuante, ma nulla più.

Quest'ente poi si riconosce di conseguente come composto: 1.° di termine, e 2.° di essere iniziale: ossia di reale finito e di essere.

E nondimeno l'*essere puro* e iniziale è comune all'essere assoluto, e però è divino; ma nell'ente assoluto è *identico,* nell'ente finito è *diverso* da questo (Vedi il Lib. *Del Divino* ecc.).

Articolo II.

Durata.

377. Indivisibile dall'esistenza è la durata (*Psicol.* 1363 sgg.); perocchè un ente che non durasse niente, non esisterebbe.

Insieme all'esistenza dunque il reale finito riceve la durata propria dell'essere. Di che il fondamento del tempo, ma non ancora il tempo; poichè la durata non è la successione, ma questa si fa in quella. La *successione* non viene al reale finito dall'essere, ma è propria del reale. Il tempo poi è la relazione della successione colla durata (*Psicol.* 1139 sgg.).

Laonde i due elementi che costituiscono la natura del tempo, hanno la loro ragione e spiegazione nella dualità dell'ente finito, poichè nell'uno dei due elementi, cioè nell'essere, è la durata; nell'altro elemento, cioè nel reale, giace la mutabilità e la conseguente successione nella durata.

CAPITOLO II.

Della seconda proprietà che l'essere iniziale attuante comunica di sè ai reali finiti, l'atto dei loro atti.

378. Consideriamo ora l'esistere sotto il concetto di atto. In fatti l'esistere d'un ente è l'atto di tutti i suoi atti, come abbiamo già detto. Ma per illustrare il concetto di atto dobbiamo confrontarlo a quello di potenza.

ARTICOLO I.

Concetto di potenza e di atto.

379. Il concetto dunque di atto involge una relazione con quello di *potenza*.

È un fatto primitivo somministrato dall'osservazione degli enti contingenti, che questi si trovano in istati diversi, senza perdere la loro identità; e però che quando cangiano passando da uno stato ad un altro, questo secondo stato a cui passano, esisteva in essi implicito, siccome in germe. Questi stati che non esistono ancora, ma di cui non di meno esiste il principio attivo che li produce, sotto certe condizioni, si chiamano stati in potenza.

« La potenza dunque è una causa che ad un tempo è subietto del proprio effetto » (1).

(1) Noi ci dipartiamo da Aristotele che definisce la potenza « Un principio di moto o di trasmutazione in un altro, o in quanto è un altro » δύναμις λέγεται, ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ᾗ ἕτερον (*Metaph*. IV (V), 12). Primieramente in questa definizione la potenza manca dell'atto immanente. Di poi con essa si definisce piuttosto una causa che la potenza: non si definisce quella potenza che è l'opposto di atto. Laonde Aristotele stesso quando viene a considerare l'ente ne' suoi due concetti di ente in potenza e di ente in atto, s'accorge che non gli serve la definizione data della potenza: καὶ πρῶτον περὶ δυνάμεως, ἣ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως, οὐ μὴν χρησίμη γ' ἐστὶ πρὸς ὃ βουλόμεθα νῦν (*Metaph*. VIII (IX), 1); poichè, dice « la potenza e l'atto si estende al « di là di quelle cose, che si dicono soltanto secondo il moto » ἐπὶ πλέον γὰρ

In quanto questo effetto è gia prodotto, la causa considerata come subietto del medesimo, dicesi in atto, e l'effetto stesso dicesi *atto* di questo subietto. In quanto poi questo subietto è considerato come causa d'un tale effetto, dicesi *potenza;* e se questo effetto non è ancora prodotto, dicesi che il detto subietto è *in potenza*.

Considerando la natura d'una tal causa d'esser subietto del proprio effetto, e questa natura dell'effetto d'essere uno stato diverso della propria causa, la mente umana forma a se stessa i concetti di *atto* e di *potenza:* i quali dipendono da quelli anteriori e più generali di *causa* ed *effetto*.

Anche questi ultimi traggono la loro origine da ciò che l'uomo osserva avvenire nelle entità contingenti, che compongono il mondo, oggetto immediato della sua percezione. Se nulla si mutasse, mai non nascerebbero i detti concetti di causa e di effetto: questi suppongono che qualche cosa avvenga di *novo*, ed ogni novità, ogni novo avvenimento, suppone la natura con-

ἔστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνων λεγομένων κατὰ κίνησιν (Ivi). Ma appiccicato al parlar comune, che fa i vocaboli adattati ad esprimere le cose finite e contingenti, e non le metafisiche, Aristotele tien fermo che il proprio significato di potenza è quello « d'un principio del moto in un altro, o in quanto è un altro », e vuole che per traslato s'usi questa parola *potenza* quando si dice: « Quest'è possibile, quest'è impossibile; come fanno i geometri: » ἔνιαι γὰρ ὁμοιότητί τινι λέγονται, καθάπερ ἐν γεωμετρίᾳ· καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναι πῶς, ἢ μὴ εἶναι (*Metaph*. VIII (IX), 1 ; IV (V), 12). Ma non conviene ricorrere nelle scienze alle metafore, quando si può stabilire un linguaggio proprio. D'altra parte, che l'effetto della potenza si deva sempre produrre in un altro, è falso, perchè chi opera, prima ancora di produrre in altro un effetto, lo produce in se stesso, che si mette in atto: nè vale l'aggiunta « in quanto è altro »; perchè può essere identico il soggetto che operando si modifica, e soltanto riman diversa la relazione di passivo ed attivo che ha lo stesso atto, come osserva Aristotele stesso: φανερὸν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (*Metaph*. VIII (IX), 1). A questo s'aggiunge essere un pregiudizio, che non si dia azione senza passione; noi abbiam dimostrato darsi il caso del contrario (*Rinnov. L.* III. *C.* XLIV. *ultim. not*.). Finalmente essendo necessario alla scienza distinguere la *potenzialità* che è in un ente, la quale non esce da lui, dalla *causa* che si può riferire a un effetto prodotto fuori di sè; senza confondere questo secondo concetto che è il genere, col primo che è la specie; noi abbiamo preferito di assegnare alla *potenza* la sua propria definizione.

tingente. Di qui dunque l'Ideologia spiega l'origine de' concetti di causa e di effetto (*Ideol.* 615-628; 637, 638).

Posti dunque questi concetti di *causa* e di *effetto*, nascono quelli di *potenza* e di *atto*. La potenza è una specie di causa, ma non ogni causa è potenza nel senso della data definizione. Quella sola causa dicesi potenza che è in pari tempo il subietto del proprio effetto; e l'atto è una specie di effetto, ma non ogni effetto è atto che rimane nella causa che l'ha prodotto come in suo subietto.

Articolo II.

Concetto di virtualità.

380. Molto diverso dal concetto della *potenza* — secondo la data definizione — è il concetto della *virtualità*.

Questo si definisce da noi così: « Virtuale è ciò che il pensiero vede contenuto in un altro, dal quale per sè non si distingue, ma che può esservi distinto dallo stesso pensiero, o anche ricevere un'esistenza da sè, separata da quella dell'altro in cui indistinto si trova ».

A ragion d'esempio, in un numero maggiore il pensiero vedeci contenuto un numero minore, il quale non si distingue dal numero maggiore in cui è contenuto, perchè in tal caso il numero maggiore non sarebbe più quel numero; e pure il pensiero può vederlo in esso, e può vederlo anche separato da esso come un altro numero, senza che perciò il numero maggiore soffra alterazione. Del pari nel circolo col pensiero si possono vedere contenuti molti poligoni: ma ci sono indistinti; chè se ci fossero distinti in sè, già non s'avrebbe più la semplice figura del circolo: pure possono anche esser pensati da sè, senza il circolo, e senza che ci abbia bisogno di recare al circolo alcuna alterazione. Allo stesso modo nell'estensione illimitata dello spazio si possono pensare comprese tutte le figure geometriche di qualunque grandezza e forma si voglia, benchè in essa non sieno distinte: e queste figure stesse si possono anche pensare senza l'estensione illimitata.

Tale è dunque il concetto di ciò che è *virtuale*. Se si prende

l'astratto, abbiamo la *virtualità*. Ora la virtualità si predica tanto di ciò che è *virtuale*, quanto di ciò che contiene in sè ciò che è virtuale, vale a dire l'entità che il pensiero distingue in esso, benchè in esso non sia per sè distinta. Ma nel primo caso si dice: « questo è virtualmente in quello », nel secondo caso: « questo contiene virtualmente quello » : la virtualità del primo riguarda la sua propria esistenza; la virtualità del secondo riguarda l'esistenza di quello che ha in sè, e che in sè non ha un'esistenza distinta, ma può averla fuori di sè almeno come oggetto del pensiero.

Di qui apparisce che non sempre l'avere la virtualità è un' imperfezione nel contenente, ma riguardo al contenuto, l'esistenza virtuale, e relativamente al pensiero che la pone in un altro, è un'esistenza imperfetta, e in sè poi non è neppure esistenza.

381. Ma conviene che vediamo le diverse specie di *virtualità,* e così troviamo quando indichi imperfezione, o non esistenza, e quando no.

Abbiamo distinto due specie di causa: 1.° la causa potenza, 2.° e la causa non potenza.

Ora l'effetto esiste sempre virtualmente nella causa.

I. Ma l'effetto della *causa potenza* rimane in essa, perchè ella è il subietto di cui l'effetto è l'atto inerente. Quest'atto perfeziona la causa, perchè le dà un atto suo proprio che forma parte di sè subietto. Dunque la virtualità della causa potenza è un'*imperfezione,* è mancanza d'un'attualità che la detta causa deve avere per essere subietto in atto. Rispetto poi a quest'atto la sua virtualità è *non esistenza*, perchè fino che è virtuale non esiste, se non puramente nel pensiero che lo vede possibile. Spogliando la causa potenza di tutti affatto i suoi atti, se n'ha il concetto che si sono formato gli antichi della *pura materia*, cioè della mera *potenzialità*. Ora l'*imperfezione* di questa *causa potenza* qui è spinta tanto avanti, che è divenuta *non esistenza*; poichè la *causa potenza* senz'atto alcuno non può avere alcuna esistenza in sè, nè è subietto, a cui si possano attribuire degli atti, se non dialettico: rimane dunque una pura entità di ragione prodotta dall'*astrazione ipotetica* (*Psicol.* 787) (1).

(1) Questo concetto pertanto è diverso da quello della *materia prima corporea*, che si fa coll'*astrazione tetica*, di cui abbiamo parlato nella *Psi-*

II. Altramente è da dirsi della causa non potenza.

L'effetto che questa produce avendo un'esistenza propria e da sè, separata al tutto dall'esistenza e dall'essenza della causa, non perfeziona la causa. Così un uomo è perfettamente uomo tanto nel caso che abbia un figlio, quanto che non l'abbia; perchè l'atto dell'esistenza del figlio non è parte dell'atto con cui esiste il padre. Se si concepisce dunque che in un uomo sia virtualmente un figlio, questa virtualità che si dà a quell'uomo non è una sua imperfezione, non avendo egli bisogno del figlio per essere perfetto uomo. All'incontro se si considera la virtualità nel figlio che è l'effetto, il figlio virtuale non ha esistenza in sè, e il solo pensiero lo distingue nella causa: il figlio virtuale dunque non è altro che un'entità di ragione.

In questo secondo genere di cause efficienti, l'effetto delle quali ha un'esistenza distinta da quella della causa, e non è egli stesso l'atto di questa, conviene distinguere dall'effetto l'atto con cui l'effetto è prodotto. Quest'atto è della causa producente e ad essa inerente. Rispetto dunque a quest'atto è ella *causa potenza* prima di produrlo.

Ma si consideri che quest'atto che produce l'effetto è *transeunte* o *permanente*.

Se è transeunte, perfeziona la causa solo in quel momento nel quale egli dura, e in quel momento la perfeziona solamente in quant'è causa relativa a quell'effetto; dal che non ne viene che, col cessare quell'atto, il subietto di quella causa rimanga perfezionato; che anzi può il subietto stesso di poi rimanere indebolito e deteriorato, come se l'atto che produsse l'effetto fosse malvagio (deterioramento morale), o fosse uno sforzo soverchio del subietto che lo fa (deterioramento fisico).

cologia (788, 789), dove abbiamo proposto di riservare a questa sola il nome di *materia prima*, chiamando *potenzialità*, o con altro simil nome, il concetto d'una causa potenza priva al tutto de' suoi atti. La materia prima nel senso di forza corporea, spoglia colla mente d'ogni altra sua qualità e determinazione, rappresenta un elemento reale, e però un reale subietto delle altre qualità e determinazioni, sia ne' corpi esistenti, sia nel pensiero che gliele aggiunge; perciò l'astrazione che produce quel concetto è *tetica*; laddove una semplice e assoluta potenzialità senz'atto alcuno non presenta alcun elemento reale, e però è un prodotto dell'astrazione *ipotetica*.

Se poi trattasi di un atto permanente, questo può esser buono o cattivo, e così perfezionare o guastare il subietto della causa; ma la causa considerata astrattamente come causa relativa all'effetto, rimarrebbe perfezionata; il che accade in tutti gli abiti.

Finalmente noi abbiamo supposto che l'atto che produce un effetto, la cui esistenza è diversa da quella della causa, incominci; e abbiamo detto che prima che un tal atto sia fatto, la causa è *potenza* ad esso. Ora se l'atto fosse eterno, come accade in Dio dell'atto creativo, la causa non sarebbe mai stata potenza, e solo si potrebbe concepire tale dialetticamente per astrazione ipotetica.

III. Fin qui abbiamo considerata la *causa potenza*, e la *causa non potenza*, e considerate le due specie di *virtualità* loro proprie. Queste cause appartengono alla forma reale subiettiva ed estrasubiettiva dell'essere, essendo *cause efficienti*, ed ogni efficienza, ogni azione appartiene all'ente reale.

382. Ora se noi consideriamo l'essere nella sua forma obiettiva, troveremo una terza specie di *virtualità*. Questa terza maniera di virtualità consiste in questo, che l'intelligenza contemplando un *oggetto*, può distinguere in esso più entità, e considerare ciascuna di esse a parte, come fosse un oggetto da sè.

L'oggetto, in cui ella distingue tali entità moltiplici, è uno; chè altramente non sarebbe un oggetto solo, ma più. Essendo dunque uno l'oggetto, e le entità distinte in esso dalla mente molte, la mente che considerando ciascuna a parte dell'altra le separa, ci mette del suo questa separazione che spezza l'unità dell'oggetto. Si dice dunque che tutte queste entità moltiplici, quasi parti, sono contenute *virtualmente* nell'oggetto uno contemplato dalla mente. Questa virtualità non suppone necessariamente nell'oggetto alcun'imperfezione, non essendo l'oggetto rispetto a queste entità separate dalla mente una *potenza*: chè esse non esistono separate come un atto dell'oggetto stesso, ma come un effetto dello sguardo della mente nell'oggetto, cioè della limitazione che il subietto pensante pone al suo proprio sguardo. È bensì vero, che la mente per limitare così il suo sguardo ha bisogno d'aver presente l'oggetto intero, e che quelle entità le distingue in questo, ma la separazione ce la pone la mente stessa, è un effetto di questa sola. È dunque necessario distinguere l'oggetto in sè dalla rela-

zione che l'oggetto ha colla mente, quasi una doppia esistenza dell'oggetto, l'una propria, e l'altra relativa alla mente. L'oggetto in sè, in quant'ha un'esistenza propria, è uno e indivisibile, e anche come tale è continuamente presente alla mente *(Psicol.* 1319 sgg.*)*; chè altramente non sarebbe oggetto. L'oggetto stesso poi, in quant'ha un'esistenza relativa alla mente, si spezza dalla mente, che vede in esso molte cose, separando le une dalle altre, senza che però cessi, come dicevamo, di rimanere l'oggetto in sè tutto intero davanti alla mente.

Tale è la virtualità oggettivo-mentale.

383. Ma questa si suddivide in molte classi, e l'averle accuratamente distinte è di grand'uso nella Teosofia. Ecco qual è il principio di questa sottoclassificazione. Abbiamo detto che l'*oggetto* in cui la mente distingue più cose è *uno*. Ma l'unità di cui gode quest'oggetto può esser di varie sorti: la diversa natura dunque d'unità di cui gode il detto oggetto è il principio della sottoclassificazione di cui parliamo, poichè la *virtualità* non è altro che « quel modo d'esistenza che hanno i più nell'uno ». Applichiamo questo principio

A). L'*oggetto uno*, che contiene virtualmente i più, può essere un oggetto la cui *unità* sia dialettica, cioè opera della nostra mente o in tutto o in parte. In tal caso le parti che lo compongono hanno in sè, l'una separata dall'altra, un'esistenza vera ed attuale; e la *virtualità*, cioè il modo con cui esse esistono unificate nell'oggetto, è dialettica.

Se a un ammasso di varie cose noi imponiamo il nome di « congerie », abbiamo creata a nostro arbitrio un'unità che non hanno punto quelle cose disparate: la parola « congerie » esprime in tal caso un oggetto puramente dialettico, stante che la sua unità è del tutto opera della nostra mente. Distinguendo ella e separando questa moltiplicità di cose nell'unico oggetto detto « congerie », con questa separazione non fa che distruggere l'opera sua propria. La « congerie » dunque, come oggetto dialettico, comprende virtualmente tutte quelle singole cose che esistono in sè attualmente; e l'oggetto, in cui sono, esiste solo in modo relativo all'atto arbitrario della mente che lo finse.

Ma talora l'oggetto dialettico non è intieramente *dialettico*, cioè un prodotto arbitrario delle operazioni mentali, ma la sua unità

nasce da un misto di vincoli reali, ideali, e morali, i quali nondimeno non basterebbero a costituirla pienamente una tale unità, se non intervenisse la mente con un'operazione dialettica ad ultimarla, e così costituire l'oggetto uno. Questo accade ogni qual volta l'oggetto uno è composto di più enti che esistono da sè singolarmente presi, come avviene in una società di persone, e in qualunque organismo di più enti, per esempio una macchina. In questi organismi ci possono essere de' vincoli reali: in una macchina, per esempio, ci sono le forze che agiscono reciprocamente, in una società ci sono gli atti reali de' singoli membri co' quali si trattano socialmente: ci sono de' vincoli ideali, tale è il fine imposto alla società o alla macchina: e nella società ci sono anche de' vincoli morali, quali sono le scambievoli obbligazioni. Ma se tali oggetti si concepiscono come aventi unità, deve intervenir la mente, la quale aggiunga un'operazione dialettica, cioè l'astrazione. Perocchè l'unità dell'oggetto macchina non si concepisce, se non a condizione di considerare le parti di cui si compône astrattamente, cioè solo in ordine al fine della macchina stessa; e così nella società la mente deve considerare le persone che la compongono non semplicemente come uomini, ma anche astrattamente come uomini *membri* di quella società, come cittadini per esempio, se la società di cui si tratta è la civile. Quando dunque la mente considera le parti di questi *organismi dialettici*, ella considera de' veri enti, e questi esistono *virtualmente* nell' oggetto unico, ma in questo non esistono se non come *entità astratte;* e però qui abbiamo una virtualità non puramente dialettica, ma *astratta*; e ciò che ha un'esistenza virtuale astratta nell'oggetto uno, ha un'esistenza in sè reale ed attuale (1).

B). C'è un'unità dell'oggetto *puramente ideale*. Di quest'unità gode l'idea dell'essere universale. Quando la mente distingue in esso più proprietà o concetti elementari (*Ideol.* 575 e sgg.) come l'unità, l'universalità, ecc., e considera ciascuno

(1) Si ponga mente che l'intelligenza non avrebbe il potere di costituire *unità* del tutto o in parte dialettiche e arbitrarie, se non avesse presente l'*essere virtuale* che è il fondamento di ogni unità, e di ogni unificazione, anche puramente mentale.

a parte, ella forma de' concetti dialettici relativi ad essa, e che separatamente dall'oggetto, in cui li distingue, non esistono: si dice dunque che essi hanno un'*esistenza virtuale* nell'oggetto, e un'*esistenza attuale* puramente *dialettica*. Questa maniera di virtualità non involge alcuna imperfezione nell'oggetto in cui si trova, ed anzi è una sua perfezione; perchè l'esistenza virtuale di tali enti è un'esistenza unita e semplice; e la virtualità non è che relativa alla divisione dialettica della mente. Ora l'*unità* è proprietà di perfezione, e la *divisione* — e separazione correlativa — è una proprietà d'imperfezione.

Laonde si può stabilire il principio universale che « ogni qual volta la parola *virtualità* non è che relativa alla separazione, di maniera che altro non esprime che una *separazione* virtuale, ella non importa imperfezione, ma perfezione dell'oggetto.

C). C'è un'unità dell'oggetto *ideale* e *reale*. Intendo per oggetto ideale e reale quello che è un ente che può sussistere in sè, e che può pensarsi anche nell'idea. Tali sono quelli cui appartengono le *specie piene*, le quali essendo pienamente determinate, possono servire d'esemplare, su cui si produca un *ente realmente* sussistente. Ora l'unità di quest'ente si può concepire come proprietà dell'*idea piena*, o come proprietà dell'*ente reale*.

Laonde del pari si può concepire la *virtualità* nell'oggetto uno come *idea*, e nell'oggetto uno come *ente reale*.

Consideriamo l'una e l'altra virtualità.

384. I. *Virtualità nell'oggetto che ha per sede la sua realità.* — L'ente reale ha un'unità reale più o meno perfetta, che noi qui al nostro uopo divideremo in due gradi.

Primo grado d'unità. — Alcuni enti reali, benchè abbiano un'*unità reale*, pure si possono dividere; e questa divisione lascia sussistere degli altri enti ancora pienamente determinati e reali.

Secondo grado d'unità. — Alcuni enti reali hanno un'unità così perfetta, che non ammettono alcuna divisione, non avendo parti che possano sussistere da sè stesse come enti reali anch'esse.

1 °) Enti che hanno un'unità reale, ma che ammettono divisione, dalla quale nascono altri enti reali.

Non intendiamo, che a questi enti appartenga la pura ma-

teria corporea, benchè determinata da una misura e da una figura, perchè la misura e la figura non danno alla materia corporea se non un'unità relativa al principio senziente che la contiene dentro a quell'unità (*Antropol*. 94 sgg.): l'unità è propria del principio senziente non della materia corporea, che non è altro che un suo termine. È soltanto la mente quella che attribuisce a un corpo inorganico — o considerato come tale — una certa unità, prendendola dalla relazione che egli ha col principio senziente. Ma questa unità è *dialettica*, ed appartiene a quegli oggetti formati dalle operazioni dialettiche della mente di cui abbiamo parlato. Quindi la divisione d'un tal corpo dà degli enti reali, d'ugual natura a quella del corpo che si divide, e se prima di dividerli questi si considerano come virtualmente contenuti nel corpo totale, questa non è più che una *virtualità dialettica* del secondo genere, quando si prescinda, come qui noi facciamo, da ogni virtù organica intrinseca al corpo, nel qual caso il corpo apparterrebbe agli organici, contro la presente supposizione. E dico del secondo genere, perchè l'unità dialettica non è interamente arbitraria, ma trova un legame reale nella relazione del detto corpo col principio senziente. — Si dirà forse, che il corpo acquista una certa unità dall'unità dello spazio che occupa; ma dell'unità dell'estensione parleremo tra poco, e basta qui il dire che anche una tale unità è unità di termine, relativa cioè al principio senziente che lo contiene.

Gli enti dunque composti, che hanno un'unità reale e che ammettono divisione, dalla quale nascono altri enti reali, sono:

a). Quelli che essendo un'unico principio subiettivo hanno tuttavia de' termini divisibili, come sarebbe l'uomo, il quale colla morte si divide in anima intellettiva e corpo. — Questi due elementi separati hanno un'esistenza *virtuale* nell'uomo.

Ora questa *virtualità*, con cui esistono questi elementi nell'uomo, è ella un'imperfezione dell'uomo? O l'esistenza virtuale è ella un'imperfezione di questi elementi che si trovano nell'uomo? — Per rispondere a queste domande, conviene esaminare se i due enti separati vengano per mezzo della separazione ad acquistare uno stato migliore e più eccellente di quello che avevano nella loro esistenza virtuale. Ora egli è manifesto che il corpo separato è un ente di gran lunga inferiore al

corpo unito all'anima intellettiva, e che l'anima stessa rimanendo priva del suo naturale istromento, ha diminuita la sua natural perfezione. Quindi questa *virtualità* non è punto imperfezione, ma anzi è una perfezione, riguardo agli enti separati; riguardo poi all'uomo che nella sua unità virtualmente li contiene, ella è più che semplice perfezione, perchè è ciò che costituisce la sua natura, senza la quale non esiste.

Di qui si trae questo principio universale: « Ogni qual volta dalla divisione d'un ente si hanno altri enti che separati hanno un grado inferiore d'esistenza a quello che virtualmente avevano uniti, questa virtualità non è un'imperfezione nè di essi nè dell'ente che virtualmente li contiene ».

b). Quelli che avendo un unico principio subiettivo, questo però si moltiplica dividendosi il termine, come negli animali (*Antropolog.* 323 sgg. *Psicol.* 455 sgg.). Questa divisione si fa in più modi, secondo i quali l'*esistenza virtuale* degli enti separati cangia di natura.

1.° Si fa senza sciogliersi il primo ente, come per generazione e produzione. — In tal caso l'ente generato o prodotto, prima non ha nessuna esistenza nel generante o producente, e in sua vece non c'è che la causa efficiente di produrlo o di generarlo. Tale *efficienza* è un pregio della natura dell'ente che la possiede: l'effetto poi non è un atto di quella causa, onde rispetto a questo effetto non si può dir *potenza* nel senso da noi definito. È però potenza dell'atto della generazione o produzione, ma *transeunte*, e che momentaneamente perfeziona la causa come causa, ma non però il subietto della causa, che da questa è distinto. Il generato poi, quando esiste, esiste attualmente con diversi gradi di perfezione successiva, ma nè pur allora la sua esistenza è *virtuale*, esistendo d'esistenza propria.

Ogni qual volta dunque da un ente reale ne nasce un altro, senza che si sciolga il primo, non si dà *virtualità*, ma solo *potenza*, nella quale tutt'al più si può concepire una virtualità dialettica ideale.

2.° Si fa sciogliendosi il primo. — Se, sciogliendosi in parte un corpo, animato da un solo principio, ne nascono più, ciascuno animato dal suo principio, questi esistevano virtualmente nel primo; ma nel primo esistevano in un modo più perfetto ed emi-

nente; e però la *virtualità* era una perfezione per riguardo all'intero corpo animato: quanto poi ai corpi animati parziali, essi anche uniti al tutto possono avere una certa individualità imperfetta, ma non sono liberi di sciogliersi per conto proprio. Ed essendo varie le condizioni loro, sarebbe al nostro scopo superfluo entrare nella ricerca della loro classificazione e determinare i gradi di perfezione o d'imperfezione che hanno vivendo nell'organismo maggiore. Divisi poi, essi possono in appresso acquistare ciascuno la perfezione del primo; ma questa perfezione sopraggiunta non appartiene al confronto che noi facciamo tra l'esistenza virtuale delle parti, coll'esistenza propria di ciascuna di queste.

2.°) Enti reali che hanno un'unità reale, ma che non ammettono divisione reale.

Questi enti semplici non essendo suscettivi di alcuna divisione reale, non contengono in sè *virtualmente* altri enti reali. Non ammettono dunque altro che una virtualità ideale; cioè a dire la sola mente è quella che può trovare in essi più cose virtualmente comprese, in quanto esistono non solo in sè, ma anche relativamente alla mente. Passiamo dunque a considerare la virtualità nell'oggetto uno come idea, cioè come idea specifica piena a cui quell'ente reale che abbiamo detto in se stesso indivisibile (1) corrisponde; poichè della virtualità appartenente all'oggetto puramente ideale, cioè all'essere, abbiamo parlato B).

385. II. *Virtualità nell'oggetto, che ha per sede la sua idealità.* — L'idea specifica piena non è un ente dialettico, perchè ha bensì esistenza solo nella mente, ma non è formata dalle operazioni e dall'arbitrio della mente, ma ha una certa necessità ed un'unità sua propria. Si domanda dunque qual è la sua virtualità? quali entità ella virtualmente contiene?

Si risponde ch'ella virtualmente contiene: 1.° delle entità dia-

(1) L'idea specifica piena d'un ente reale, divisibile realmente, rappresenta anche la divisibilità, riducendosi in più idee specifiche piene che trovansi nel reale. La *virtualità* dunque che si scorge in queste idee composte di più specie piene risiede nel reale, di cui abbiamo parlato, e nell'idea si riflette. Ma le specie piene che rappresentano un reale indivisibile hanno quella doppia divisibilità e virtualità mentale di cui noi qui ora trattiamo.

lettiche, 2.° delle altre idee specifiche piene informi. Ella ha dunque una duplice virtualità. Ma come quelle entità si trovano in essa e si separano dalla mente?

Mediante due operazioni, che chiameremo l'*astrazione* e l'*ideazione*: l'*astrazione* trova le entità dialettiche che virtualmente si contengono nella detta specie piena; l'*ideazione* vi trova virtualmente contenute delle specie piene informi, ch'ella stessa poi forma nel modo che diremo.

386. L'astrazione o analisi formale (*Logic.* 315-317) produce tutti gli astratti che sono virtualmente compresi nella specie piena, cioè la specie astratta, e tutti i generi tanto sostanziali, quanto accidentali, o di relazione, che sieno puramente astratti e non specie piene anch'essi (*Ideol.* 655, 656): questi sono virtualmente compresi nella specie piena, e una tale *virtualità* della specie piena non è un' imperfezione, ma una sua perfezione, e l'esistenza virtuale di questi astratti, anche rispetto ad essi, è più perfetta, che non sia la loro esistenza separata davanti alla mente, come abbiamo detto dell'essere B).

I puri astratti sono entità dialettiche, perchè non possono essere realizzate, e non possono esistere neppure nella mente, senza che questa tenga presente quel tutto che li contenga e in cui li veda, appartenendo essi al pensare parziale (*Psicol.* 1319 sgg).

Ma se noi consideriamo questo lavoro d'astrazione nell'ordine suo naturale progressivo, che consiste nel levare prima le determinazioni meno comuni della specie piena e poi di mano in mano le più comuni, noi possiamo distinguere ciò che si leva da essa, e ciò che resta. Tutto ciò che si leva appartiene certamente alle entità puramente dialettiche. Ma quando dividendo abbiamo levato tutto coll'astrazione, in maniera che non ci resta più nulla da dividere e da levare, ma ci resta solo l'ultimo semplicissimo fondamento della detta specie, che non ammette in sè divisione, togliendo il quale, non c'è più rimanenza di sorte; quando in una parola siamo rimasti colla pura idea dell'essere, allora quest'ultima rimanenza non è più un'entità puramente dialettica, appunto perchè è l'essere stesso, ma è la pura idea della cui virtualità abbiamo già fatto cenno B). Poichè l'essere non è già una specie che non possa esistere da sè, ma anzi è tale che

necessariamente da sè solo e senza aggiunta, che non abbia nei suoi visceri, sussiste.

Nè punto si può dire che l'essere esista virtualmente nella specie piena, ma è vero il contrario che la specie piena è virtualmente nell'essere: perchè l'essere è l'atto stesso pel quale la specie piena ed ogni altra entità è.

Coll'*astrazione* dunque si trovano nelle specie piene, che rappresentano enti reali indivisibili, le *entità dialettiche* in esse virtualmente contenute; ma la rimanenza che lascia nel fondo questo lavoro, non è un'entità dialettica, ma l'idea pura, l'essere.

387. Veniamo al lavoro dell'ideazione.

Ideazione chiamiamo quella funzione della mente, per mezzo della quale nella specie piena d'un ente indivisibile, o considerato come indivisibile (1), ella trova altre specie piene, non perchè si comprendano in essa belle e formate, ma perchè si contengono in essa i loro rudimenti, de' quali la mente servendosi, poi le forma.

Questo avviene quando la mente riguardando in un ente, concepisce un altro ente contenuto implicitamente nel primo. A render più chiaro questo fatto ontologico si consideri primieramente che non tutte le specie piene hanno necessariamente delle specie astratte, perchè non tutti gli enti sono composti di sostanza e d'accidente: di questi due elementi non è composto lo spazio, non è composto Iddio. Tuttavia molte di esse rappresentano una sostanza a cui risponde la specie astratta, e degli accidenti. L'ideazione dunque talora s'esercita rispetto a' soli accidenti, talora rispetto all'ente intero: chiameremo l'una *ideazione accidentale*, l'altra *ideazione entifica*.

L'*ideazione*, qualunque sia, non s'esercita mai sugli enti reali come tali, ma sulle loro specie e più generalmente sull'oggetto, come oggetto relativo alla mente.

Conviene adunque segregare quella virtualità che appartiene all'ente reale, come reale subiettivo od estrasubiettivo, la quale

(1) Diciamo « d'un ente indivisibile o considerato come indivisibile », perchè anche sopra un ente composto e divisibile, la mente può esercitare l'*ideazione*; ma in tal caso l'ente non si divide, e però si considera come un tutto indivisibile.

non appartiene all'*ideazione*, e della quale abbiamo già parlato. A ragione d'esempio, non è la funzione dell'ideazione che trova quella virtualità che giace nell'ente reale come in *causa potenza*. Il bambino contiene certo virtualmente quegli accidenti quantitativi o qualificativi che acquisterà facendosi uomo, e medesimamente contiene virtualmente la mancanza di tutti quelli che perde nella sua vita: tutti questi sono in lui virtualmente come in causa potenza. L'esistenza virtuale di questi *atti effetti*, se sono perfettivi della causa potenza, è un'imperfezione di questa causa, come abbiam detto, e riguardo ad essi, ella è una non esistenza. A questi non riguarda l'ideazione. Vediamo dunque qual è l'oggetto dell'ideazione accidentale.

388. Essa riguarda quegli accidenti che non esistono nell'ente reale come in causa potenza, ma che si trovano dalla mente riguardando nella specie piena del medesimo. Il che accade appunto ogni qualvolta nell'*ente reale* rappresentato dalla specie non c'è la *causa potenza* di essi o da questa si prescinde. Onde concepiti tali accidenti dalla mente, affinchè sieno posti in atto e fatti esistere in sè, ci vuole un'altra causa; vedesi questo ne' corpi inorganici, che non hanno virtù come tali di modificarsi, o negli organici, rispetto a tutti quelli accidenti a cui non si estende la loro potenza. Così quando lo scultore riproduce la stessa statua sopra una scala maggiore o minore, nella nova statua c'è il tipo della prima, ma con diverse dimensioni. La statua in sè stessa non aveva virtù d'impicciolirsi o d'ingrandirsi, non esisteva dunque la nova statua in essa come in causa potenza. L'appicciolimento o l'ingrandimento della statua fu dunque fatto dallo scultore sulla *specie piena*, e non sulla statua reale. Modellata poi così la statua idealmente, ci volle un'altra causa efficiente per farla sussistere, cioè la mano dell'artista, e un'altra causa materiale cioè un altro ceppo di marmo (1). Nella *specie piena* dunque della prima statua esisteva virtualmente la specie piena della

(1) Se lo stesso marmo della prima statua si fa servire alla seconda, formandosi la seconda colla distruzione della prima, non si può più dire che l'una esista nell'altra virtualmente, ma solo che la specie dell'una esiste virtualmente nella specie dell'altra, perchè la prima statua è distrutta quando esiste la seconda, ma le specie non si distruggono.

statua prima, diversa solo nelle dimensioni, ma in tutto il resto uguale; e per questo solo si dice che «la statua seconda» esiste virtualmente nella prima.

389. Ora consideriamo questo lavoro nella mente dell'artista, e vediamo quali accidenti della specie piena della prima statua abbia trasportato nella seconda, e quali no. Supponiamo la prima statua di dimensioni maggiori, la seconda di dimensioni minori.

Egli è chiaro che tutti gli accidenti della forma che sono nella prima statua, sono identici nella seconda: rispetto a questi nessuna ideazione è stata fatta. Questa dunque si riduce tutta all'accidente della grandezza: questa sola è stata variata. Ora, come la figura di minor grandezza, qual si vede nella seconda statua, si contiene virtualmente nella figura di grandezza maggiore, qual si vede nella prima statua? Non si contiene certamente bell'e formata. Che cosa dunque c'è nella statua maggiore, per cui si possa dire che la figura minore ci sia implicita? Ci sono tutti gli elementi necessarî alla mente per formarla, vale a dire: 1.° c'è l'estensione, di cui si possono colla mente diminuire i limiti; 2.° c'è la *regola* direttiva della mente a poter ideare nell'estensione la figura minore, e questa regola è la *proporzione* delle parti. Per questo dicevamo che nella specie piena maggiore c'è la specie piena minore, ma informe: e per informe intendiamo, che non c'è in quella propriamente questa specie, ma ci sono gli elementi necessarî alla mente per formarla, tanto l'elemento materiale ricettivo, quanto la regola, secondo cui trovare la forma che si vuol dare a questo elemento (1).

(1) Nella sola *materia* non c'è nè pur virtualmente la forma, perchè non c'è alcuna regola che conduca la mente a trovarla. Di qui la necessità che la mente riceva o abbia ogni forma in un ente reale formato, sia che questo abbia già la forma che si cerca, sia che n'abbia un'altra che somministri le regole per trovarla. Quando dunque Leibnizio disse che in un ceppo di marmo esiste virtualmente la statua, non s'accorse che la forma della statua era nel marmo a condizione che ci avesse una mente, la quale possedendo ella stessa la forma, la imponesse al marmo; il che non è essere nè attualmente nè virtualmente la statua nel marmo. Nè pure nello *spazio puro* ci sono virtualmente gli spazî limitati, per esempio, le figure geometriche che

Noi abbiamo fin qui descritta l'*ideazione accidentale* per riguardo ad un solo accidente quantitativo, cioè quello della grandezza.

Ora dobbiamo osservare di più in generale, che l'ideazione cade sopra un solo genere d'accidenti alla volta, perchè gli accidenti separati dalla sostanza non hanno unità tra loro, e l'uno non è virtualmente contenuto nell'altro, benchè tutti sieno virtualmente contenuti nella sostanza: solamente dunque uno stesso genere prossimo d'accidenti può contenere virtualmente più specie piene d'accidenti, dall'una delle quali la mente coll'ideazione passa all'altra. Quindi nella grandezza della statua, non si contiene virtualmente il colore, o le qualità della materia ecc. Conviene dunque in generale stabilire questa regola che « una specie piena accidentale si contiene virtualmente in un'altra, quando in quella la mente trova una regola per formarsi questa », e ciò accade quando le specie piene accidentali appartengono allo stesso genere prossimo.

390. Dicevamo che gli accidenti, se si dividono per astrazione dalla sostanza, rimangono slegati tra loro, e quindi l'*ideazione* non si può fare, se non sopra un genere prossimo d'accidenti alla volta, quando si considerino divisi dalla loro sostanza. Ma se si considerano esistenti in questa, si può fare su molti e su tutti insieme: ed ecco come.

La cognizione perfetta d'una sostanza importa che si conoscano tutti i possibili accidenti, di cui ella è suscettiva, sieno perfettivi o deteriorativi di essa o indifferenti. Quindi nella cognizione perfetta della sostanza la mente ha la regola — che è lo stesso concetto perfetto della sostanza — per *ideare* tutti gli accidenti di cui ad essa piaccia rivestirla: e però « tutti gli accidenti si contengono virtualmente nel concetto perfetto della sostanza ».

si disegnano in esso col pensiero: ma ogni limitazione e figura disegnata nello spazio procede da un *reale* attivo, sia che questo reale occupi una porzione dello spazio ed abbia egli stesso la figura come i corpi, sia che esso sia la mente la quale o abbia già le figure presenti alla sua imaginativa, o abbia le regole per formarle. Ma poichè data la mente così disposta, lo spazio e la materia corporea è suscettiva di tali figure, si può dire che essi n'abbiano non la *virtualità*, ma la *recettività* o la suscettività.

Ora questa esistenza degli accidenti, nel concetto astratto della sostanza, è un'imperfezione della sostanza stessa, perchè gli accidenti così considerati hanno quella virtualità, che giace nella *causa potenza*, tale essendo la sostanza relativamente agli accidenti ch'ella non ha in atto.

Ma questa *cognizione perfetta* della sostanza non è data all'uomo. L'uomo conosce solo imperfettamente la sostanza, e quest'imperfezione della cognizione della sostanza, che è una specie astratta, mette un limite a quell'*ideazione* dell'uomo, per la quale la mente passa dal concetto della sostanza a ideare quegli accidenti che le aggradano.

Or prima di passare ad esporre la dottrina intorno all'*ideazione entica,* dobbiamo far cenno di due questioni intimamente connesse colle cose dette.

591. Abbiamo supposto che la statua, in cui la mente ne vede un'altra per mezzo dell'ideazione, fosse più grande, e quest'altra più piccola; e abbiamo spiegato come questa più piccola sia virtualmente contenuta nella più grande. Facciamo ora la supposizione contraria: la statua più grande può ella dirsi virtualmente contenuta nella più piccola?

Rispondiamo affermativamente, ed ecco il perchè. La regola per trovare la figura più piccola, è la *proporzione delle parti:* questa regola vale tanto per trovare una figura più piccola, quanto per trovare una figura più grande. — Ma non manca la materia? che l'estensione minore sia virtualmente compresa nella maggiore s'intende, ma non viceversa. — Rispondiamo a questa obiezione, che nell'estensione continua, e illimitata, non c'è virtualmente compreso alcun limite, perchè non appartiene il limite all'estensione come estensione, ma a qualche cosa di diverso dall'estensione, al corpo sensibile o all'imaginazione della mente. L'estensione limitata altro non è dunque se non una relazione tra il sensibile e l'estensione illimitata. Ora nella statua piccola c'è l'estensione e il limite, e quindi c'è l'estensione limitata. In un'estensione limitata poi c'è virtualmente compresa ogni altra estensione più o meno limitata: ed ecco perchè. Nessuna estensione limitata è concepibile se non a condizione che sia concepita l'estensione illimitata (*Antropol.* 149, 156-174): questo nasce dalla natura dell'estensione,

che essendo il subietto de' limiti, deve precedere nel pensiero qualunque limite che la circoscriva. Data dunque l'estensione illimitata nella mente e insieme con essa data anche una estensione limitata, è chiaro che la mente può prender questa o una parte di questa, piccola quanto si voglia, come un'unità di misura: trovata quest'unità di misura, che le abbisogna, ella può misurare con essa qualunque porzione dell'estensione illimitata, che ha presente, e così formarsi davanti all'imaginazione intellettiva qualunque grandezza le piaccia, o piccola o grande. Affine dunque di spiegare come la mente da un'estensione piccola possa passare a un'estensione grande, basta spiegare com'ella possa replicare, quanto basta, quell'unità di misura. Ma questo è spiegato coll'idea del possibile, che è la forma dell'intelligenza (*Ideol.* 821, 823). La differenza dunque che passa tra l'operazione, colla quale la mente va da un'estensione grande a un'estensione piccola, e quella colla quale va da una piccola ad una grande, si è che nel primo caso deve levare, nel secondo aggiungere.

Si dirà che nell'operazione del levare, quello che resta, cioè l'estensione piccola, c'era già; ma in quella dell'aggiungere, l'estensione aggiunta non c'era, ma la mente dovea prenderla altrove. — Vero, ma vediamo dove la mente prenda questa quantità d'estensione che aggiunge. Non ha già bisogno di prenderla da qualche altra estensione limitata, che a lei sia data dal senso. Le basta, a trovarla, quella misura che ha trovato nell'estensione minore; poichè ella ha la facoltà di replicare indefinitamente quella misura, o prendere per misura una parte di questa, e replicarla quanto le aggrada. E ciò perchè a far questo non s'esige se non i due elementi: 1.° dell'estensione interminata; 2.° e di limiti atti a circoscriverla. Dati questi elementi, l'intelligenza può col concetto de' limiti circoscrivere l'estensione interminata a sua volontà. Ora l'estensione interminata è data al principio sensitivo qual primo suo termine o forma terminativa, come abbiamo dimostrato nell'Antropologia e nella Psicologia (*Psicol.* 554-559). Il concetto del limite poi è dato nella statua, qualunque questa sia, piccola o grande, o da qualunque altro corpo limitato. La mente dunque ingrandisce o impiccolisce l'estensione limitata a suo piacimento,

senza aver bisogno di prender la quantità di questo ingrandimento o impiccolimento da alcuna cosa esterna. Come dunque la statua piccola era virtualmente nella grande, così la statua grande era virtualmente nella piccola; poichè questa virtualità non consiste nell'essere l'estensione piccola nella grande, che questa non è virtualità, non essendovi punto il piccolo nel grande continuo, appunto perchè è continuo, e non ha in sè divisione nè distinzione; ma consiste nel somministrare alla mente il concetto di limite atto a circoscrivere l'estensione, e quello d'una figura determinata; e, il passaggio, è la mente che lo fa da specie a specie, trovando in una specie piena l'altra specie piena ancora informe, intendendo noi per specie informe gli elementi da comporre la specie, i quali sono, come dicevamo, il limite e la figura. La virtualità dunque di cui parliamo sta propriamente nella specie della statua, e non nella statua materiale; ma questa virtualità si predica posteriormente anche della statua, perchè la statua somministra alla mente gli elementi co' quali ella si compone l'altra specie con quella operazione che abbiamo chiamata *ideazione*.

392. E qui ci si presenta la seconda questione di cui dicevamo dover noi far menzione, ed è « se la *virtualità* e quindi l'*ideazione* ci sia anche rispetto alle specie astratte e in generale rispetto alle idee che hanno un'estensione maggiore di quella della specie piena ».

Rispondiamo che per *ideazione* intendiamo quella funzione, per la quale la mente si forma una *specie piena* che non le è data dalla percezione intellettiva.

Ora per costituire una nova *specie piena* (sia che la novità della stessa cada sui soli accidenti, sia che cada sull'ente stesso), è necessario che la mente n'abbia tutti gli elementi, e niuna mente può creare questi elementi, ma deve trovarli in qualche ente reale, che percepito o comechessia avuto nella sua intelligenza, dia a questa la specie piena di sè. Poichè questi elementi sono: 1.° la realità pensata, cioè quel dato genere di realità di cui la nova specie piena si deve comporre; 2.° una regola, secondo la quale la mente possa trovare le determinazioni o limiti di questa realità. Nè l'uno nè l'altro di questi due elementi possono esser creati, ma devono esser tolti

da un reale, esistente alla mente, che è quello di cui si dice che contiene virtualmente la nova specie informe, perchè ne somministra appunto alla mente gli elementi con cui ella poi forma la nova specie. Ma l'uno e l'altro di questi elementi non sono altro che concetti astratti, che la mente toglie dall'ente reale da lei conosciuto. In questi concetti astratti insieme presi esiste dunque virtualmente la specie piena, che poi la mente si forma con essi. E veramente non è egli un astratto il concetto o illimitato o generico di realità? non è astratto il concetto d'un dato genere di limiti o di determinazioni di cui è suscettiva quella realità generica di cui si tratta? Nell'ideazione dunque ci ha questo processo che: 1.° ci sia la *specie piena* o l'ente reale percepito o comechessia avuto dalla mente; 2.° che la mente astragga da essa gli elementi necessarî per comporre la nova specie, nel complesso de' quali elementi la nova specie è contenuta virtualmente; 3.° che la mente componendo tali elementi idei la nova specie.

Dal qual processo si scorge:

1.° Che l'idea astratta non si può concepire se non sia preceduta dall'idea specifica piena, onde la mente l'astrae, per cui l'idea astratta esiste virtualmente nella specie piena;

2.° Che in una sola *idea astratta* non può esistere virtualmente nessuna specie piena, ma questa può esistere in più idee astratte insieme prese, cioè in quel complesso d'idee astratte, che somministra alla mente tutti gli elementi, sebbene ancor separati, co' quali ella si può comporre un'altra idea piena;

3.° Che la nova idea piena si forma sempre dalla mente traendola prossimamente da questo complesso d'idee astratte, nel quale è virtualmente compresa.

393. Ma si tornerà a dimandare, « se in una sola idea astratta possano esser comprese virtualmente altre idee?

Rispondiamo di sì, e diremo tosto in quai casi; ma il trovare le idee che virtualmente sono comprese in altre idee non si fa con quella funzione che abbiamo chiamato *ideazione*, ma colla semplice analisi, o colla sintesi: eccone i casi.

1.° Coll'analisi formale, ossia coll'astrazione si spezzano le idee; e le parti che se ne fanno, sono altrettanti concetti astratti che erano virtualmente contenuti nell'idea che per astrazione si

è spezzata. Quindi, *a*) nell'idee di maggior comprensione si possono trovare colla mente le idee di minor comprensione e di più estensione: queste erano virtualmente contenute in quelle; *b*) le differenze di queste idee sono anch'esse concetti astratti, sono il contenuto dell'idea prima diviso per astrazione: onde le idee semplici sono virtualmente contenute nelle idee composte, ecc.

2.° Il concetto d'una misura determinata è un'astratto, benchè la misura sia determinata, perchè è divisa dal misurato. Ma quest'idea suppone sempre nella mente un *misurabile* il quale non sia astratto, ma bensì infinito; perocchè se fosse finito, già sarebbe misurato, e si suppone solo *misurabile*. Stante dunque questo rapporto del concetto astratto d'una misura determinata, con un concetto non astratto del misurabile infinito, avviene che questa misura si possa replicare quante volte si voglia applicandola al detto misurabile, e la replicazione somministra dell'altre misure determinate che sono pure concetti astratti contenuti nella prima misura. Atteso dunque questo *misurabile infinito* sempre presente alla mente, una misura determinata qualunque contiene virtualmente qualunque altra misura. Ma questa virtualità di una misura in ogni misura concepita dalla mente non giace nella misura, precisa dal misurabile, ma „dipende" dalla coesistenza nella mente della misura e del misurabile, e dal sintesismo di queste due idee, l'una astratta l'altra no, per così fatto modo che non si può intender l'una separata affatto dall'altra. Il qual sintesismo fu almeno traveduto da' Pitagorici, quando facevano del finito (misura determinata), e dell'indefinito (misurabile infinito) i due primi elementi di tutte le cose.

In questa dottrina si vede la ragione della natura de' numeri, cioè perchè dato l'uno, che è la misura determinata della quantità discreta, quest'uno si possa replicare dalla mente, e così formare il due, il tre e tutti i numeri successivi. Ciascun numero, come osservò Aristotele, è distinto dall'altro come le specie. Colla sola specie dell'uno dunque — la qual si trae dall'individuo reale, e prossimamente dall'individuo vago — e colla replicazione del medesimo si formano dalla mente tutte l'altre specie numeriche. Ma questo non potrebbe far la mente, se ella non avesse simultaneamente davanti a sè un misurabile infinito, guardando nel quale la mente potesse replicare la misura del-

l'uno. Ora questo misurabile infinito è ognuna di quelle *specie piene*, i cui individui realizzati possono essere infiniti, delle quali specie piene molte ne ha sempre la mente d'un uomo adulto, e basta che n'avesse una sola, per applicare ad essa l'uno individuo, poi il due, ecc. Questa infinità poi della specie, viene ad essa dall'essere, che è il supremo *misurabile infinito*, o come l'abbiamo chiamato sopra, con appellazione più ampia, il *primo determinabile*.

Quindi nell'*uno* c'è virtualmente, non solo tutti i numeri, ma ben anco tutta l'aritmetica, supposto presente alla mente il primo determinabile, che contiene virtualmente anche tutte le regole del raziocinio (1).

In questa stessa dottrina si vede la ragione della natura della quantità continua, cioè perchè data una misura determinata, come abbiam detto di sopra, si possa dalla mente, spezzandola o replicando essa o i suoi spezzati, trovare tutte le misure e grandezze possibili. Questo non avviene, perchè nella detta misura determinata, precisa dal misurabile infinito, ci sieno le dette misure, ma perchè ogni misura grande o piccola suppone e sintesizza con un misurabile infinito, che sta sempre davanti alla mente; e questo misurabile è lo spazio infinito o immisurato, che è forma terminativa, come abbiam detto, del principio sensitivo animale.

Quindi mediante la presenza e il sintesismo con questo misurabile, in ogni qualunque misura c'è virtualmente compresa ogni altra misura e figura qualunque, e medesimamente c'è virtualmente compresa tutta la geometria: di maniera che un'intelligenza che altro non avesse veduto che un corpo d'una grandezza qualunque, e astratta da esso la grandezza determinata o figurata, n'avrebbe abbastanza per inventare tutta la scienza geometrica (2).

394. Dobbiamo ora descrivere l'*ideazione entifica*, che è quel la-

(1) Chi avrà pienamente intesa questa dottrina, vedrà in essa una nova dimostrazione del principio della nostra filosofia, che l'*essere* è sempre presente alla mente.

(2) Di qui una nova dimostrazione della necessità che lo spazio immensurato informi il principio sensitivo animale; altramente sarebbe inesplicabile il raziocinio de' geometri.

voro della mente, col quale in un oggetto reale e indivisibile — che conosce cioè nella *specie piena* del medesimo — vede la specie informe di un altro oggetto reale. Il che è quanto dire trova in esso tutti gli elementi co' quali ella sa formarsi un'altra specie piena, non già diversa accidentalmente dalla prima, ma rappresentante un ente che non appartiene a quella prima specie. Poichè questa è un'altra maniera di *virtualità*, per la quale si dice che un oggetto reale indivisibile contiene un altro oggetto reale.

Noi siamo obligati a cominciar sempre queste speculazioni ontologiche dall'osservazione degli enti finiti, di cui solo possiamo avere naturalmente specie piene positive, relative anche queste alla capacità de' nostri sensi.

Abbiamo dunque veduto che in ogni ente finito si trova la prima dualità, cioè 1.° l'*essere*, che non è lui, 2.° e il *reale formato*, che è lui. Dobbiamo qui lasciar da parte l'*essere*, appunto perchè egli non è l'ente finito, di cui cerchiamo la virtualità ideale, ossia relativa alla mente, e perchè l'essere è comune ad ogni ente finito, onde non ci dà le differenti nature, nelle quali vogliamo trovare la detta realità.

Nel *reale formato* dell'ente finito si distingue la *realità pura* e la *forma* che riceve. Così se io considero la realità corporea, posso spogliarla di tutte quelle forme, o si dicano sostanziali o si dicano accidentali, che fanno sì che ci sieno tante diverse maniere di corpi e tanti corpi individui nell'universo. Mi resta dunque davanti alla mente la realità suscettiva di tutte quelle forme, che si dice realità corporea. Questa non presenta al pensiero alcuna differenza nè moltiplicità, perchè tutte le differenze sono state tolte colle sue forme: è dunque un concetto semplicissimo, sul quale non si può più esercitare un'analisi formale, ma si può solo o pensarlo o non pensarlo. Ma questa *realità corporea*, priva delle sue forme, è diversa da altre realità, per esempio, dalla realità dell'*animale*. L'animale è un principio sensitivo e attivo, il quale termina il suo primo atto nell'estensione e in un sentito organico. Dalla diversità dei sentiti organici nascono le diverse specie degli animali, da quelli che per la loro piccolezza sfuggono al microscopio fino a quelli che colla loro robusta mole cagionano all'uomo maraviglia e spavento. Se dunque noi leviamo da quel principio sensitivo ed

attivo tutti i sentiti organici, non lasciandogli per termine che lo spazio immensurato comune a tutti, non abbiamo più che la realità animale, spoglia di tutte le sue forme; realità una e semplice, che non si può più spogliare d'altra forma senza annullarla. Abbiamo dunque qui due *realità semplici*, la corporea e l'animale. In che cosa differiscono tra loro? Differiscono in tutto, differiscono con tutto sè stesse: nulla hanno o aver possono di comune (facendo noi astrazione dall'*essere*, come abbiamo detto). Lo stesso potremmo dire d'altre realità. Ora queste *realità* prive delle loro forme rispettive sono il vero fondamento de' *generi*, cioè de' *generi reali* (*Ideol.* 654, 655).

Vide questo vero Aristotele quando disse che c'erano diverse maniere di materia, e che ciò che differiva di materia, differiva di genere (1). Ma nello stesso tempo che così sagacemente investigava la natura e costituzione de' reali finiti, gli sfuggiva di mano la dottrina dell'essere, a cagione che gli mancava quella gran chiave data dal cristianesimo alla filosofia, cioè questa verità che: « l'essere da sè solo senza altra giunta sussiste ».

Ci sono dunque delle *realità* totalmente diverse tra loro, e queste sono il fondamento di tutti gli enti finiti che compongono l'universo, i quali riescono così classificati in un certo numero di *generi*, dall' uno de' quali non c' è alcun passaggio all' altro, perchè non hanno nulla di comune, se non l'essere che non è il reale finito, ma altro.

395. Di qui procede che niuno degli enti finiti che compongono il mondo può dare una specie piena che contenga *virtualmente* tutte le altre, ma la *specie piena*, che ciascun somministra, può solo contenere virtualmente quelle specie piene che non eccedono il genere a cui quell'ente reale appartiene. Ma le specie piene spettanti allo stesso genere reale sono esse di tal natura da contenere virtualmente tutte le specie entro lo stesso genere?

Rispondiamo che se la specie piena fosse perfetta, ogni specie piena conterrebbe virtualmente tutte le specie piene dello stesso genere; cioè l'intelligenza, che la possedesse, troverebbe in essa gli elementi per comporsi un'altra specie piena dello stesso genere. È veramente, in una specie piena perfetta si co-

(1) *Metaph.* VII (VIII), 5; VIII (IX), 2; IX (X), 2, 3; XIV, 1.

nosce la realità prima e si conosce altresì un *limite*, nel quale è contenuta, cioè una sua forma: ora le altre forme della stessa realità risultano dagli stessi elementi che in ciascuna specie si contengono, variamente uniti e con intensità e misure diverse. Risultando dunque ogni specie piena 1.° da una realità prima, 2.° da elementi limitanti che in ogni specie piena si contengono, la mente può variamente vestire di questi elementi questa specie piena, e così formarsi altre specie piene, cioè tutte quelle, nelle quali può essere rappresentata quella realità, se pur queste sono più.

Di che si vede, che il numero delle forme è determinato dalla natura della realità prima, che ne è la *causa potenza*: e però queste forme non possono differire ne' loro elementi costitutivi, ma solo nel loro accoppiamento e quantità intensiva e grandezza.

396. Fin qui abbiamo supposto che la specie piena d'un ente finito sia perfetta, e che sia posseduta da un'intelligenza perfetta. Ma sono elle perfette le specie piene, che ha l'uomo degli enti mondiali? — Se si parla de' corpi esterni, le specie piene che l'uomo n' ha, sono imperfettissime. Esse non rappresentano dell'ente se non l'azione che esercita nel senso. E il senso stesso è diviso in più; e ciascun sensorio dà la sua specie piena alla mente. Questa poi delle specie piene somministrate da più sensori compone una sola specie piena del corpo. Ora i sentimenti proprî de' diversi sensorî sono così divisi tra loro come i generi delle realità, di maniera che il colore — spogliato di tutte le sue varietà, — è un *genere sensibile* diverso da quello dell'odore, del suono, del sapore ecc. — spogliati anche questi delle loro varietà — come la realità corporea è diversa dalla realità animale. Quindi la mente non può andare dall'uno all'altro, e l'uno non è virtualmente contenuto nell'altro. E la ragione di questo si è la *semplicità* del sentimento proprio di ciascun sensorio; poichè « ogni entità, la quale sia così semplice che non ammetta più elementi reperibili in essa coll'analisi formale, è con tutta se stessa, e non con una sua parte, differente da un'altra entità ugualmente semplice ».

Anzi di più, lo stesso sensorio ha sensazioni così semplici che differiscono tra loro totalmente e però costituiscono de' *generi*

sensibili diversi. A ragion d'esempio i sette colori e i sette suoni. Sarebbe impossibile che la mente passasse dal verde al rosso o al turchino, se non avesse mai avuto altra sensazione che quella del verde. E lo stesso si dica de' suoni. Onde in una sensazione non si può trovare altra virtualità che quella dell'intensione di essa o della durata più o meno lunga — la qual durata propriamente non appartiene a lei ma all'essere — e la mente di conseguenza non può passare dal concetto d'una sensazione a quello d'un'altra, ma solamente da un grado della sensazione stessa a un grado più forte e anche questo fino a un certo limite (*Ideol.* 887, 888). Onde i *generi sensibili* sono molti e spezzano la *realità corporea*, in se stessa d'un solo genere, in molti generi, i quali limitano la virtualità di lei relativamente all'umana intelligenza, dentro a ciascun *genere sensibile*.

Supposto poi che d'un dato corpo la mente si sia formata una specie piena, composta delle sensazioni di varî sensorî, questa specie piena ha una *virtualità* maggiore, e tanto maggiore, quanto sono più i sensorî, e la varietà delle sensazioni de' medesimi, di cui consta quella specie piena; e ciò non solo perchè s'uniscono le virtualità di ciascun sentimento generico, ma ben anco perchè la mente potendo variare la disposizione e il mescuglio di tali sentimenti, può comporre di essi molte più specie piene: il che fa di continuo l'immaginazione.

Che se la *specie piena* d'un corpo, oltre risultare da sensazioni, risulti ancora da qualità seconde del detto corpo (*Ideol.* 693-697, 886), la specie piena si rende più perfetta, e somministra nuovi elementi della realità corporea, co' quali ella può formarsi un numero maggiore di specie piene.

Se invece della specie piena de' corpi estrasoggettivi, noi consideriamo la specie piena del nostro proprio corpo, quale ce la dà il sentimento fondamentale, è da distinguersi tra la specie piena del sentito fondamentale e quelle specie piene del corpo soggettivo che si vestono de' sentimenti che proviamo dentro di noi, cioè dentro quel sentito fondamentale. La prima specie essendo semplice ed uniforme non contiene alcuna virtualità, e solo possiamo — dato che potessimo volerlo — passare dal nostro individual sentimento a pensare altri sentimenti uguali, la quale non è una virtualità veniente dal reale, ma

veniente dalla specie che contiene potenzialmente gli individui a cagion dell'essere di cui partecipa.

Se il sentimento soggettivo supponiamo essersi arricchito di vari sentimenti passeggeri a noi interni e da noi avvertiti, in tal caso la specie piena somministra degli elementi che possono dalla mente essere variamente composti, e diversificati di grado; e però ella può formarsi altre specie piene d'altri viventi. E questo tanto più estesamente, quante più sono le cognizioni di cui potè arricchire il sentimento animale, anche intorno all'efficacia ed alle leggi dell'organismo, mediante esterne osservazioni e induzioni ecc.

397. Finalmente l'uomo ha nell'IO la specie piena dell'umano soggetto, e questa è la più perfetta specie piena che egli abbia o aver possa: quindi è anche quella che contiene più di virtualità. Ella è quella che somministra alla mente la materia per la dottrina filosofica delle anime e delle intelligenze separate, e di Dio stesso. Ma c'è questo da osservare, che la specie piena che ci somministra il sentimento dell'IO contiene un ente principio (*Psicol.* 837-846), e quest'ente principio si riferisce ad un termine. Ora l'ente principio ci serve di tipo per concepire tutti gli enti spirituali possibili, ma il termine che è quello che specifica e determina il principio, non è nell'IO se non limitato all'essere ideale e al corpo animale e sue modificazioni. Ora questo termine non ci somministra elementi bastevoli per formarci una specie piena di enti superiori all'uomo, ma solo uguali od inferiori. Dalla parte dunque del *principio* noi troviamo nell'Io un elemento delle *specie piene* di altre intelligenze separate maggiori dell'uomo, e della specie di Dio; ma dalla parte del termine, nell' Io non troviamo che elementi deficienti e imperfetti.

Noi possiamo dunque sapere che, supposta l'esistenza d'intelligenze separate maggiori dell'uomo, queste sono tutte enti-principio; ma non potendo elevarci ad una cognizione positiva del termine a cui que' principî sono congiunti, non ci è possibile di formarci la specie piena, ma solo una specie che ha in sè una ragione oscura, per dir così, e per noi senza luce.

Molto maggiore è l'imperfezione della specie piena di Dio, poichè essendo in quest'essere il principio identico col termine, non possiamo neppure formarci una chiara idea del *principio*,

stante che il tipo di *principio* che ci somministra l'Io, è un principio che ha una differenza reale dal termine che gli è dato e che non è desso, non è l'Io (*Teod.* 59-67).

Quantunque dunque la specie piena dell'IO somministri alla mente materia alle più nobili e alte dottrine, a cui l'uomo possa arrivare, tuttavia queste dottrine non pervengono a tanto di perfezione da porgere all'uomo alcuna specie piena d'intelligenza d'una natura alla sua superiore; e però rispetto a queste la virtualità della specie piena dell'Io non è che dialettica, e la mente non può cavare da essa l'*idea* di tali enti superiori, ma solo delle specie astratte e negative.

398. Fin qui abbiamo parlato della virtualità che giace nella specie piena degli enti finiti, considerando prima questa specie piena nella sua perfezione, e poi considerando l'imperfezione e quindi l'imperfettta virtualità delle specie piene che può aver l'uomo de' medesimi enti finiti.

Conviene ora che ci solleviamo a considerare la *virtualità* nell'Ente infinito.

L'ente finito abbiamo veduto esser diviso in *generi reali* incomunicabili e inconfusibili, e per l'uomo anche in *generi sensibili* a lui relativi. Lasciando questi e non parlando che di quelli che sono per così dire le fondamenta dell'universo, è manifesto che l'ente infinito essendo puro essere, come dicemmo, non ammette in sè generi di sorta, ma dev'essere perfettamente uno. Nondimeno abbracciando tutto l'essere, nulla gli deve mancare di ciò che nell'immensità dell'essere si contiene, e non essendo puramente essere ideale, ma essere nelle tre forme, e queste perfette, di conseguente deve contenere tutta la realità che è ne' generi, non divisa da' generi ma unificata nell'essere. Quindi nell'Ente infinito e realissimo non può mancare nulla, nè di reale nè di formale, di ciò che faccia bisogno alla mente per formarsi la specie piena dell'ente finito in tutta la sua possibile estensione e moltiplicità. La specie piena dunque dell'ente finito, cioè di ogni e di tutti gli enti finiti, esiste virtualmente nell'Ente infinito: e questo vuol dire che la mente, che conosce pienamente l'Ente infinito, può prendere da esso tutti gli elementi necessarî a formare ogni specie piena d'ente finito. Diciamo poi che queste specie piene esistono solo virtualmente nell'Ente infinito, per-

chè questo è uno e semplice e senza reali distinzioni di sorta; ma la mente ha il potere, in quanto esiste in un modo relativo ad essa, di limitarlo e spezzarlo. Così la mente di Dio potè riguardando nel Verbo, suo oggetto, trarne l'esemplare del mondo; e questo lo trasse nell'atto stesso, e collo stesso atto, col quale per la sua propria virtù lo produsse.

399. Ora questa virtualità dell'Ente infinito è duplice, perchè si può considerare sotto due aspetti:

1.° Come virtualità delle specie piene degli enti finiti, in quanto l'Ente infinito è oggetto conoscibile;

2.° Come virtualità degli stessi enti finiti reali, in quanto l'Ente infinito è reale assoluto.

Nè l'una nè l'altra di queste *virtualità* è cosa che rechi imperfezione all'Ente infinito, dove esiste come in *causa non potenza;* ma anzi è conseguente alla sua somma perfezione.

In quanto poi all'*ente finito*, prima che la mente divina lo tragga all'esistenza ideale o reale, la sua virtualità non è imperfezione, ma non esistenza.

Egli non esiste dunque in Dio prima che sia creato, come in *causa potenza*, ma si dice che esiste in un *modo eminente*. Conviene dichiarare questa frase tanto usata nelle scuole.

L'*esistenza eminente* non è esistenza dell'ente finito, ma è l'esistenza dell'infinito a cui la mente paragona il finito, dopo che n'è stato tratto dalla mente divina. Considerandosi, che ogni perfezione e ogni elemento dell'ente finito trovasi dalla mente nell'infinito, perchè la mente spezza e limita questo a sè medesima, dicesi che l'ente finito è nell'infinito in un modo eminente. Con questa frase dunque si esprime un rapporto che la mente istituisce tra il finito e l'infinito; e la mente può istituire questo rapporto, perchè l'oggetto infinito, oltre esistere in sè, avendo un'esistenza relativa alla mente — che è la « cognizione del medesimo » — la mente che il limita può altresì vedere il rapporto del limitato da lei prodotto coll'illimitato, sulla notizia del quale esercitò la limitazione.

400. Atteso questo rapporto mentale, accade:

1.° Che molte idee si possono predicare di Dio (come avviene quando si predicano di lui molti attributi), con che si viene a dire, che « a Dio unico oggetto molte idee di perfe-

zione rispondono, senza che questo metta alcuna moltiplicità in Dio, perchè tutte quelle idee non rispondono a Dio unico oggetto in quanto sono separate l'una dall'altra, ma in quanto la mente le ha separate nella notizia dell'oggetto » il che sta nel poter della mente che ha la facoltà limitante;

2.° Che molti reali, tutti i generi de' reali, si considerano esistere nell'essere realissimo, anche qui non come sono, separati, ma senza la separazione posta dalla mente.

A cagione dunque che la mente divina ha il potere di limitare idealmente l'Essere infinito, cioè in quanto questo è puramente sua cognizione, e non in quanto in sè sussiste, e a cagione che essa lo ha limitato creando il mondo: accade che, viceversa, la mente possa restituire a Dio quegli elementi che essa ha in lui distinti; e quindi che anche ogni intelligenza possa dallo spettacolo dell'universo, come da un vestigio di Dio, salire a formarsi una certa negativa e imperfetta cognizione di Dio medesimo.

Articolo III.

Classificazione delle potenze — Potenze in senso proprio e in senso dialettico.

401. Ritorniamo ora al concetto di potenza, e cerchiamo una prima classificazione secondo la maniera di concepire della mente umana. Poichè questo ci bisogna a dichiarare quell'atto che l'essere comunica ai reali finiti, e a discoprire se nell'essere stesso si acchiuda qualche potenzialità.

Essendo la potenza, secondo la definizione da noi data, « una causa che rimane subietto del proprio atto », egli è chiaro che secondo il valore che si darà alla parola *causa* e *subietto*, questa definizione cangerà di valore, e così determinerà un diverso genere di potenza.

Infatti potendosi prendere quelle parole in diversi significati, si ha qui « il principio d'ogni classificazione delle potenze ».

Restringendoci a quella che noi cerchiamo e che ci bisogna, noi abbiamo distinto un *subietto antecedente* e *dialettico*, e un *subietto proprio di ciascun ente finito*. Consegue dunque che se vi

ha una causa che si possa considerare come un subietto dialettico del suo atto, ella si potrà denominare una *potenza dialettica;* e se v'ha una causa che sia subietto proprio del suo atto, ella sarà una *potenza in senso proprio.*

Questa è la prima bipartizione delle potenze a cui noi ora dobbiamo ricorrere per dichiarare la questione della potenzialità dell'essere.

Articolo IV.

Dell'essere considerato come potenza dialettica.

402. Abbiamo veduto che l'essere è il subietto universale dialettico di tutti gli enti finiti. Ma questo subietto antecedente e universale è anche loro causa. Come dunque è ad un tempo causa e subietto di tutti gli enti finiti, così gli si applica il concetto di potenza. Or egli non è che subietto dialettico; non gli può dunque competere il concetto di potenza se non in un modo soltanto relativo al concepire della mente, in un senso dunque puramente dialettico.

Ma rimane a cercarsi se questa denominazione di potenza dialettica gli convenga in tutti que' modi ne' quali gli conviene quella di causa. Poichè abbiamo veduto che egli è causa dialettica di tutte le entità in un triplice modo:

1.° Come primo ed universale determinabile.

2.° Come universale determinante.

3.° Come ultima posteriore ed universale determinazione.

È egli dunque anche subietto dialettico de' suoi atti relativamente a ciascuno di questi tre modi di causa?

§ I.

Se e come l'essere considerato come primo determinabile sia potenza dialettica.—Dottrina del possibile.

403. Se l'essere si considera come *primo determinabile*, egli diventa quella specie di potenza dialettica che si dice *essere possibile*, quando si riferisce dalla mente a' suoi termini.

Ma questa espressione di *possibile* riceve due significati ben distinti, che non si possono confondere senza dar luogo a molti errori e fallacie. Poichè si può prendere il possibile come una qualità dell'*essere virtuale*, ed altro non esprime che la sua stessa *virtualità;* e così per *essere possibile* s'intende « l'essere interminato che ha la suscettività di ricevere i termini ».

Ovvero si può prendere il *possibile* come una qualità de' *termini* stessi e allora « un'entità possibile » significa un termine di cui l'essere è suscettivo.

Questi due significati hanno impacciato molto i filosofi che non gli hanno distinti, e turbato il campo della filosofia.

Noi non dobbiamo qui parlare di questo secondo concetto del possibile, ma del primo.

E dobbiamo prima avvertire che l'essere determinabile e i termini suoi sono concetti che sintesizzano esprimendo una relazione tra l'uno e gli altri; onde se si abolissero i termini nel nostro pensiero, perirebbe anche il concetto stesso dell'essere determinabile.

404. Posti dunque questi due concetti e volendo noi indagare la relazione dell'essere determinabile co' suoi termini, ricordiamo che tali termini secondo la suprema loro classificazione si riducono alle tre forme categoriche. Perciò questa suscettività de' termini, per la quale l'essere si chiama *possibile,* è di tre Categorie. Nell'essere dunque così considerato si ravvisano tre modi categorici di possibilità, cioè:

a) Possibilità de' concetti o degli obietti.

b) Possibilità de' reali.

c) Possibilità de' morali.

A) La *possibilità de' concetti* o degli obietti è quella per la quale l'essere indeterminato è suscettivo di tutti i suoi termini nella forma ideale od obiettiva. Questi si estendono altrettanto quanto la sfera dell'intelligibile, che non ha altro confine se non la contraddizione — poichè questa sola è esclusa dall'intelligenza, — e propriamente non è confine, se non relativamente alla mente umana che può *opinare* di trapassarlo (*Logic.* 414*).

B) La *possibilità de' reali* è quella per la quale l'essere è suscettivo di tutti i suoi termini nella forma reale. Questa s'estende evidentemente altrettanto, quanto la possibilità de' con-

cetti pienamente determinati (specie piene); questa possibilità de' reali è anch'essa una potenza puramente logica, cioè non conosciamo altro se non che non involge contradizione che ad un concetto pienamente determinato risponda un reale. Del resto ci rimane incognito del tutto il modo, nel quale l'essere trova un termine reale finito, a cui congiungersi, come abbiamo detto. Col raziocinio possiamo venire a conoscere solamente questo:

1.° Che l'essere indeterminato non potendo non esistere, e nello stesso tempo non potendo esistere come indeterminato, deve di necessità avere un suo termine *proprio,* nascosto al nostro intuito, che lo completi, unito al qual termine sia *ente* ed ente necessario; e che dovendosi questo termine identificare col detto essere (321, *sgg.**), concepito quest'essere così congiunto al suo termine e immedesimato non ritiene più la relazione di *essere possibile,* nè di virtuale rispetto a questi suoi proprî termini. Niente vieta però che questa relazione continui ad essere *opinata* dalla nostra mente per una cotale astrazione puramente ipotetica. E tale è il concetto della *possibilità di Dio:* possibilità che non c'è propriamente, non essendoci di Dio se non l'esistenza identificata coll'essenza; ma pure la nostra mente per l'abito che ha di concepire i contingenti, ne' quali altro è l'esistenza ed altro l'essenza, applica la stessa forma di concepire anche a Dio, e così *opina* di pensarne la possibilità.

2.° Che non c'è contradizione nel pensiero che l'essere indeterminato assuma de' termini reali contingenti e finiti, qualunque sieno, entro il limite accennato delle specie piene: ma nello stesso tempo in esso non apparisce alcuna forza capace di fare che questi termini reali esistano; e ciò perchè è a noi velato il *subietto* creante (308-310*) che ha la forza di rendere esistenti i detti termini reali contingenti.

405. Quindi è necessario che noi distinguiamo questa causa relativa ai termini fisici in due specie:

a) Quella a cui conviene la denominazione di *possibilità de' reali;*

b) E quella che è una *causa reale* e non una mera possibilità.

Questa seconda non si scopre a noi nell'intùito nè nell'ana-

lisi dell'essere intuìto, ma soltanto la prima; ed ella non è il subietto neppur dialettico degli enti finiti, ma pura causa.

c) La possibilità de' morali è quella, per la quale l'essere è suscettivo di tutti i suoi termini nella forma morale.

Essendo la forma morale l'ultimazione e la perfezione dell'ente, e involgendo in sè il reale e l'ideale, a cui ella mette l'ultimo atto di perfezione, vedesi che l'essere indeterminato ed iniziale è suscettivo di questi termini morali per la stessa ragione che è suscettivo „dei termini" delle due prime classi, cioè perchè il pensarlo prodotto fino a questi estremi termini „morali" non involge contradizione.

406. Ma anche qui dobbiamo distinguere la *possibilità de' morali* dall'*efficienza morale*; quella sola si scorge colla mente nell'essere indeterminato, non questa seconda che suppone un subietto reale intelligente che l'abbia veramente.

Laonde anche questa possibilità de' morali non si vede nell'essere indeterminato se non logicamente, come una pura possibilità.

La *possibilità de'concetti* abbraccia tutte le entità ideali e dialettiche che sono innumerabili.

La *possibilità de'reali* abbraccia una sfera minore, poichè non s'estende se non quanto si può estendere il numero di quelle entità, che sono enti ideali pienamente determinati.

La *possibilità de' morali* abbraccia una sfera ancora più ristretta, e si concepisce dalla mente umana in due modi:

A) In un modo analitico ed imperfetto, quando la mente considera la possibilità de' singoli enti morali; e questa *possibilità analitica de'morali* s'estende a quegli enti i quali sono dotati d'intelligenza e quindi capaci dell'essenza del Bene.

B) In un modo sintetico ed assoluto, quando la mente considera la possibilità del bene totale creato, e questa possibilità *sintetica* e *assoluta* ha per oggetto solo quel tutto di santità nell'universo che è conforme agli attributi e alla volontà e santità del Creatore.

L'essere dunque considerato come *primo determinabile* presenta in sè alla mente questi tre modi di *possibilità*.

407. Non si confonda dunque la *possibilità* nè colla *potenza attiva*, nè colla *potenza passiva* — le quali si trovano soltanto nell'ordine

della realità — nè colla *potenza recettiva*: ma si avverta che qui non si tratta d'altro che d'un concetto dialettico di potenza che si può chiamare: « potenza dialettica di determinabilità ».

E questa stessa è dialettica in un modo diverso se si considera riguardo a'suoi termini proprî e infiniti, o a'suoi termini finiti. Perchè nell'Ente assoluto che è l'Essere co'suoi termini proprî, non c'è vera distinzione, come abbiamo detto, tra l'inizio e il termine dell'essere, e solo il nostro pensiero imperfetto imagina l'essere come una potenza che emetta i suoi termini proprî e che così con questi suoi effetti, de'quali egli rimane il subietto, si perfezioni e da indeterminato *diventi* determinato; ma questo diventare esprime il progresso del nostro pensiero, e non quello dell'essere che è sempre per sua essenza terminato ed assoluto.

Riguardo poi ai termini improprî e non necessarî all'essere la *potenza dialettica di determinabilità* è qualcosa dell' Essere assoluto, non distinto dallo stesso Essere assoluto, ma sì distinto veramente da'termini improprî: e però non è lo stesso la *possibilità de'concetti,* e i *concetti attuali*, nè la *possibilità de'reali* e i *reali stessi*; nè la *possibilità de'morali* e gli *stessi morali*: ma c'è quella distinzione che abbiamo descritta tra l'Essere iniziale unico e comune, e i suoi termini moltiplici e singolari.

§ 2.

Se, e come l'essere considerato come causa determinante sia potenza.

408. L'essere considerato come *primo e universale determinabile* mostra dunque in sè stesso le tre indicate possibilità, per una relazione coi termini che lo possono determinare. Ma quando lo pensiamo come *determinante universale* e come *ultima determinazione*, allora il possiamo considerare sotto due aspetti diversi:

a) Nelle entità stesse di cui è subietto dialettico, e così viene considerato nell'atto in cui egli è *determinante* o *ultima determinazione*. Allora esso non si dimostra come potenza ma come atto.

b) Anteriormente alle entità, come avente quella virtù, per la quale può rendersi *determinante* e *ultima determinazione*.

Considerato sotto questo secondo aspetto ci si affaccia a prima giunta un concetto che abbraccia una doppia potenza, la potenza di determinare ciascuna entità ad essere quella che è piuttosto che un'altra, e la potenza d'aggiungersi come atto ultimo e comune alle entità determinate.

409. Consideriamo dunque se l'essere ammetta veramente il concetto di potenza determinante, o non sia questa piuttosto una nostra illusione dialettica.

A noi pare di poterci formare un tal concetto risalendo col pensiero dall'atto che percepiamo alla potenza che non percepiamo; e ciò per l'abitudine che abbiamo di riferire universalmente gli atti degli enti finiti a certe loro potenze. Così anche qui ci sforziamo di distinguere una *potenza determinante*, che consideriamo come unica, dagli atti determinanti le singole entità che vediamo essere moltiplici.

Ma qual può essere questa potenza? Quando noi sottomettiamo un tal concetto alla critica, ella ci sfugge di mano, poichè noi: 1.° in tutte le entità vediamo sempre l'essere come *puro atto*; 2.° se le entità sono diverse, la diversità è tutta ne' termini, a cui l'essere si unisce colla sua presenza, rimanendo egli uno, e il medesimo (essere iniziale); 3.° quest'unirsi dell'essere alle entità non altera la natura del puro essere, ma solo è un concepirsi de' varî termini a cui l'essere assiste. Se dunque l'essere determinante rimane puro atto uno e identico, qualora togliamo via quest'atto semplicissimo, non ci rimane più alcun concetto di potenza, ma solo il nulla.

Atteso dunque che la ragione della diversità degli enti reali finiti giace nella realità, e non in quell'atto di essere pel quale sono, egli è manifesto che la causa della determinazione di questa ci rimane nascosta, e che il concepire questa causa come l'essere stesso in potenza è un distruggere lo stesso concetto dell'essere. Non rimane dunque altro concetto dell'*essere determinante* che quello di atto, e il concetto di potenza è un concetto opinativo e falso, che altro non fa se non distruggere l'essere stesso senza darci nulla da sostituire al medesimo.

Ma se noi investighiamo qual possa essere la ragione per la

quale i reali finiti sono determinati così e non in altro modo, niuna ragione possiamo trovare nè in essi nè nell'essere che unito ad essi ci apparisce: ma ci è forza ricorrere ad una volontà potentissima che, essendo essi indifferenti, ha fissate liberamente e sapientemente le loro determinazioni. Coll'inoltrarci nella speculazione troveremo altresì che questa volontà deve essere l'Essere stesso in quanto da sè sussiste, che ci rimane nascosto. Ora in quest'Essere vivente ci è facile concepire una causa, ma non una *causa potenza*, appunto perchè sussiste da sè, senza che le realità finite formino alcuna parte del suo sussistere.

410. Conchiudiamo dunque:

a) Che noi argomentiamo con sicurezza che ci deve essere un subietto *determinante* le varie entità;

b) Che noi non conosciamo nè intuitivamente nè per un'analisi dell'oggetto dell'intùito, nè per un'analisi delle entità da noi percepite, la natura di questo subietto determinante, e però non ne possiamo avere che una cognizione negativa;

c) Che la *causa determinante* non è causa potenza ma causa creante, ed essendo essa il detto subietto, noi non vediamo nè conosciamo neppur questa causa positivamente ma solo negativamente per argomenti deontologici;

d) Che nella percezione e nella concezione degli enti finiti vediamo solo l'*atto determinante l'ente finito* che percepiamo.

E quest'atto lo vediamo sempre compito e intendiamo che non lo possiamo vedere altramente, perchè l'atto dell'essere non ha successione, nè gradazione: è, o non è (*334*). Laonde due sole cose possiamo pensare circa l'essere determinante; o che quest'atto non sia, o che sia, e allora pensiamo l'atto stesso semplicissimo e però sempre compiuto.

411. Ma non possiamo noi pensare l'istante stesso in cui l'atto si fa? E se possiamo pensare quest'istante non possiamo noi applicare a ciò che pensiamo farsi in quell'istante l'adagio degli scolastici: *in actu actus nondum est actus?* Quest'adagio appunto, ammesso alla grossa, è quello che ha ingannato l'Hegel. Un tale adagio non vale per tutti gli atti ma solo per un certo genere. Ci hanno degli atti che ammettono *successione* e sono tutti puramente fenomenali (*Ideol.* 779-799) che si compiono nel tempo: di questi è vero, che nel mentre si fanno non sono ancora fatti. Ma ci sono

degli atti, che per la loro assoluta semplicità non ammettono successione nè gradazione, e questi propriamente non si fanno ma sono: e tale è quello dell'essere, come determinante, e anche come ultima determinazione Ma, poichè noi siamo abituati a considerare gli atti fenomenali e temporanei e non l'atto puro dell'essere, il linguaggio che fu trovato per quelli, noi lo trasportiamo e applichiamo, con troppa confidenza, a questo; e così facilmente c'inganniamo. Di quelli noi diciamo: « si fanno e intanto che si fanno non sono ancora », ed è vero. Di questo vogliamo dire il medesimo, ed è falso, è una contradizione nei termini. Se dunque di quest'atto determinante dell'essere vogliamo dire che « si fa », ricordiamoci dell'improprietà della locuzione, e consideriamo che il « si fa » altro non può qui significare se non « è ». Il che si prova rigorosamente anche in questo modo. Il verbo, terza persona, tempo presente, esprime l'atto che si fa (*Logic.* 320 sgg.). Così, dell'azione di parlare, l'atto che si fa s'esprime dicendo *parla;* dell'azione di mangiare, l'atto s'esprime dicendo *mangia.* Lo stesso si dica di tutti gli altri verbi. Prendiamo dunque il verbo *essere*, e vediamo come si esprime l'atto che si fa, proprio di questo verbo. S'esprime appunto dicendo: È. Se dunque il monosillabo È esprime l'atto che si fa dell'essere, consegue che l'È in questo caso ha egual valore di *si fa*. Ma l'È dice un atto compiuto, non solo cominciato, non un atto ancor *in fieri*; dunque rispetto all'essere non accade che si possa dire: *in actu actus nondum est actus*. Nel qual adagio sono supposti due atti, poichè si dice: « nell'atto dell'atto », ma l'atto dell'essere è il primo di tutti gli atti e però non si può pensare, senza assurdo, « l'atto di questo atto », poichè egli stesso è l'atto d'ogni atto (378 *sgg.*). Laonde giustamente i teologi negano che alla creazione convenga il concetto di mutazione (1).

412. Pure la mente umana, abituata agli atti temporanei, deve fare uno sforzo a concepire un atto che propriamente parlando non si fa mai, ma che unicamente o è o non è, e che è tale che non si può veramente concepire altro che o fatto o non fatto, non nell'atto di farsi, chè quest'atto del farsi per lui non

(1) Cf. *S. Th.* S. I, XLV, 2.

c'è, non ci può essere, come escluso dalla sua stessa natura. Chi non coglie, sarà presto a replicare: « ma dunque Iddio creando non fa? » A cui noi rispondiamo che quello che fa Iddio è unicamente di porre tutto intero l'atto dell'essere delle creature; dunque quest'atto non è propriamente *fatto* ma è *posto*.

Essendo posto tutto intero, perchè semplicissimo ed indivisibile, non c'è alcun istante in cui egli si faccia e non sia ancora; ma l'atto eterno di Dio pone l'atto dell'essere delle creature in quell'istante in cui vuole che sia, ed in quest'istante un tale atto è compiutamente: prima di questo istante non è neppure incipiente.

Concludiamo dunque che nelle entità noi osserviamo l'*essere* come *atto che determina* ciascuna di esse, ma ci rimane nascosta la *potenza* di tutti questi atti, la potenza universalmente determinatrice; perchè questa è il subietto stesso di quell'atto dell'essere, cioè Dio, di cui noi aver non possiamo che una cognizione negativa, come fu detto; noi vediamo l'essere determinante solo in ciascuno de' determinati, nell'atto in cui ad un tempo li determina e li fa esistere.

§ 3.

Se l'essere considerato come ultima determinazione sia potenza. — Conclusione della questione.

413. E in quanto li fa esistere, in tanto abbiamo detto che l'essere è determinazione ultima e comune a tutte le entità. — Qui dunque scomparisce interamente anche la potenza illusoria, di cui parlavamo, perchè l'ultima e comune determinazione, quella dell'esistenza, apparisce per ciascuna entità atto purissimo.

Possiamo ora noi rispondere alla questione che ci eravamo proposta: « se l'essere possa considerarsi come potenza, sia come primo determinabile, sia come determinante, sia come ultima e posteriore determinazione ».

Richiamiamo a tal uopo la definizione della potenza: « la potenza è una causa che ad un tempo è subietto del proprio effetto ». Ora:

L'essere come *primo determinabile* è certamente *subietto* dialettico ed antecedente di tutti gli enti determinati, ed egli è anche

causa materiale di questi: indi a lui può convenire la denominazione di potenza, in quel modo speciale che abbiam veduto, e di potenza triplice secondo le categorie de' determinati: ma questa potenza ha per suo proprio nome quello di *possibilità*. Questa triplice potenza è dunque la possibilità de' concetti, la possibilità de' reali e la possibilià de' morali.

L'essere come *determinante* è causa certamente della determinazione propria della singola entità in cui si vede come determinante, ma essa non è il *subietto* del suo *effetto* cioè della determinazione propria della singola entità, ma il subietto di questa determinazione è l'entità stessa: perciò l'essere come determinante è *causa* ma non *potenza*. Questa causa è in atto nelle singole entità e suppone un'altra causa libera, non potenza, in cui solo può trovarsi la ragione delle determinazioni.

L'essere come *determinazione ultima* di ciascuna entità è pure causa, causa formalissima, perchè causa per la quale il reale è ente. Ma quest'*effetto*, cioè l'esistenza di ciascuna entità, non ha per subietto lo stesso essere che colla sua potenza lo cagiona, ma la stessa entità, poichè è l'entità quella che esiste. L'essere dunque come determinazione ultima e posteriore non è *potenza* ma puramente causa dell'atto di essa entità, visibile nel suo termine. Quest'atto poi puro e semplice non suppone avanti di sè altra potenza, ma solo l'essere assoluto, a cui quell'atto dell'essere dell'entità si possa ridurre.

Nelle entità dunque da noi concepite l'essere ci si manifesta 1.° come potenza, propriamente *possibilità;* 2.° come *atto* che suppone prima di sè una *causa determinante*, non causa potenza; 3.° come atto che suppone prima di sè un'atto completo di sè, cioè l'*essere assoluto* (creatore).

Articolo V.

Se la virtualità dell' essere iniziale sia una limitazione.

414. Dalle quali cose tutte possiamo dedurre la soluzione della questione: « se la virtualità dell'essere sia una limitazione ».

Poichè apparisce che la *virtualità* dell'essere, se si considera

come virtualità de' termini suoi proprî, non limita l'essere, ma solo gli toglie mentalmente i termini — davanti alla mente umana che lo considera — lasciandoglieli impliciti: onde rispetto all'essere non è limitazione, rispetto poi alle forme non è limitazione ma totale astrazione di esse, e questa è solo relativa alla mente che così lo contempla.

La virtualità poi dell'essere rispetto ai termini improprî e finiti non è una sua limitazione, perchè questi non sono necessarî a far che l'essere sussista nella sua perfezione assoluta, ed è una *perfezione* poi l'averli tutti eminentemente compresi ne' suoi termini proprî ed assoluti (Cf. *Psicol.* 1375 sgg.).

CAPITOLO III.

Continuazione — Dottrina dell'essere possibile.

ARTICOLO I.

Stato della questione: « come l'essere, in quanto è primo determinabile, possa esser potenza ».

415. Le cose dette fin qui devono sollevare molti pensieri nella mente, e la questione pur ora sciolta ingenerarne altre di non meno difficile soluzione. Poichè come si può attribuire all'essere, concepito come primo determinabile, il concetto di potenza?

Primieramente l'essere si presenta come atto purissimo, e fu da noi riconosciuto come atto di tutti gli atti.

Di poi, essendo semplice ed uno, come potrebbe egli essere atto ad un tempo e potenza, quale il dichiaravamo pur ora?

ARTICOLO II.

Soluzione della questione in generale.

416. La soluzione di questa difficoltà dipende interamente dal giusto concetto della *potenza dialettica*. Quando una cosa si chiama

potenza dialettica, non si dice con questo che ella abbia alcuna vera potenzialità in sè stessa, ma solo una potenzialità che in essa pone la mente colla sua maniera di concepirla in relazione con altre cose.

Ora egli è chiaro che l'*essere*, quando si considera da sè stesso e però senza la relazione co' reali finiti, altro non ci dà che un atto purissimo senza meschianza di potenzialità di sorta alcuna. Anzi esso è propriamente l'origine del concetto di *atto*, perchè è esso l'*atto per essenza*. E non si sarebbero pur trovate queste due parole *essere* e *atto*, se l'essere solo noi avessimo conosciuto, poichè questa seconda parola nacque dal bisogno di distinguere la *potenzialità* dall'*essere* stesso.

417. Il concetto di potenzialità è dunque sorto nella mente, perchè all'essere si aggiunse qualche restringimento o limitazione straniera alla sua propria natura. Conviene perciò vedere quali siano tali limitazioni e di quante specie.

Primieramente la nostra natura finita, la nostra mente, concepisce l'essere separato da tutti i suoi termini. Non è già che l'essere sia in sè stesso così separato, chè anzi la mente umana stessa, con una argomentazione sopraveniente e riflessa, dimostra a sè medesima, che l'essere concepito con una tale separazione non è tale in sè stesso, e che in sè stesso deve trovarsi unito co' suoi proprî termini. Che cosa importa dunque « l'essere concepito senza i suoi termini? » Importa che l'essere non avendo, per un' ipotesi naturale della mente, i suoi termini, *può* averli. Così la mente umana col suo modo di concepire ha posto nell'essere una potenzialità che egli non ha in sè stesso, cioè la potenzialità di avere i termini. La potenzialità dunque, che nasce mediante questa limitazione dialettica, non è una potenzialità dell'essere in sè, ma dell'essere veduto in un modo limitato dalla mente umana, la quale non ne vede tutto il fondo, ne vede l'iniziamento e non il finimento, e però lo vede suscettivo di finimento (Cf. *Ideol.* 1143 *n.*). Il qual finimento essendo triplice, triplice è pure questa suscettività, o potenzialità dialettica e propriamente possibilità.

Oltre di ciò, i termini di cui l'essere indeterminato è suscettivo sono o infiniti o finiti. Riguardo ai termini infiniti si considera come *potenza dialettica*, perchè è causa e subietto dialettico. Ri-

guardo ai termini finiti si considera come potenza, perchè è subietto dialettico, essendo causa vera.

Articolo III.

Possibilità dell'ente. — Dieci generi di potenze.

418. Di più noi abbiamo veduto che la parola *possibile* riceve due significati fondamentali, l'uno quando si predica dell'*essere indeterminato* e vuol dire che « l'essere può estendere il suo atto ai termini », l'altro quando si predica dei *termini* e vuol dire che « il termine può ricevere l'atto dell'essere ».

Ma quando un ente esiste, allora entrambe quelle possibilità hanno trovato il loro atto, e l'una di esse non può trovarlo che non lo trovi in pari tempo l'altra, di maniera che l'ente è l'atto unico di quelle due possibilità. La *possibilità* dunque *dell'ente* abbraccia quelle due possibilità ad un tempo. Nè fa maraviglia che l'*ente* essendo necessariamente uno, ma sciogliendosi dalla mente in due elementi sintesizzanti, la mente altresì concepisca la sua *possibilità* in relazione con que' due elementi, e si formi così due concetti relativi di possibilità.

419. Se noi dunque parliamo della possibilità di un ente, conviene che consideriamo che questa è una *potenzialità* che si distingue da ogni altra, perchè si riferisce all'atto puro dell'essere esprimendo « che può essere », non che può fare o esser fatto, non che può patire, non che può avere od essere avuto, non che può dare od esser dato, non che può ricevere od esser ricevuto. Questi nove copulativi posteriori all'*essere* (*Logic.* 427-439) costituiscono nove *specie di potenze* relative tutte ad atti posteriori al primissimo dell'essere. All'incontro la *possibilità* dell'ente esprime una potenza relativa puramente all'atto primissimo dell'essere, e però è una potenza peculiare, tutta differente

1.° Dalla *potenza di fare.*
2.° Dalla *potenza d'esser fatto.*
3.° Dalla *potenza di patire.*
4.° Dalla *potenza di avere.*
5.° Dalla *potenza d'essere avuto.*

6.° Dalla *potenza di dare.*
7.° Dalla *potenza d'esser dato.*
8.° Dalla *potenza di ricevere.*
9.° Dalla *potenza d'essere ricevuto* (1).

Articolo IV.

Possibile, predicato dell'essere indeterminato relativo a' suoi termini proprî e improprî.

420. La *possibilità* poi che nell'essere iniziale da noi si pensa, cioè « la suscettività de' suoi termini », si riferisce, come abbiamo già accennato, o a' suoi termini proprî, o a' suoi termini improprî.

In quanto si riferisce a' suoi termini proprî, ell'è « la possibilità di Dio » che la mente umana opina di pensare, come abbiamo detto: e questa possibilità è simultanea di tutti e tre i termini supremi: poichè l'essere iniziale non si potrebbe ultimare in uno di essi, senza che si ultimasse parimenti negli altri due: e se la mente distingue l'ultimarsi in una delle tre forme dall'ultimarsi in un'altra, è anche questo un opinamento e illusione dialettica, di cui in appresso la stessa mente può dimostrare a sè stessa l'assurdità.

Rispetto poi alla *possibilità* che nell'essere iniziale si vede de' suoi termini limitati, questa è certo *assoluta*, e non ha bisogno di nulla per essere concepita (2).

(1) Di qui apparisce che la divisione della potenza in attiva e passiva è troppo povera al bisogno dell'Ontologia. Nè pure la maniera, con cui Aristotele (*Metaph.* IV (V), 12) classifica le potenze, è completa. Tra le censure che gli furono fatte intorno a ciò dagli Scolastici (Cf. Suarez *Index in Metaph. Arist.* V, 12) una fu quella che tra le specie di potenze da lui annoverate manca quella di creare. Ora creare è porre l'essere delle cose. Ma l'essere si pensa, come noi abbiamo osservato, in due modi, come iniziale e come assoluto. La potenza di creare appartiene all'essere assoluto. All'essere iniziale poi appartiene quella che abbiamo detta *possibilità de'suoi termini*, che, come vedemmo, è triplice per la trinità delle Categorie: di questa pure non trattano bastevolmente nè Aristotele, nè gli Scolastici.

(2) Si distinguano due maniere di concepire la possibilità di checchessia: 1.° la prima è quella in cui si concepisce la semplice ed assoluta possi-

421. Ma la riflessione sopravveniente trova in appresso che ella ha un ordine, il quale è il seguente:

In primo luogo, acciocchè possano darsi de' termini limitati dell'essere, è necessario che l'essere sia ultimato co' suoi termini proprî e illimitati. L'essere assoluto e illimitato è dunque la prima condizione, non a che si possa pensare la suscettività de' termini limitatì, la quale si può pensare da sè e senz'altro pensiero, come dicevamo, ma a che questa suscettività o possibilità ci sia veramente. Poichè se non ci fosse prima l'essere assoluto, non ci sarebbe il subietto determinante e limitante.

In secondo luogo, dato precedentemente questo subietto determinante e limitante, la riflessione ontologica trova un ordine tra le tre possibilità relative ai termini limitati dell'essere. Perocchè non si possono concepire de' termini *reali*, se non a condizione che prima ci siano de' termini corrispondenti *ideali* — giacchè il concepire non è altro che intuire l'ideale — e non si può concepire che ci siano de' termini *morali*, se non si pensa prima che ci siano già de' termini ideali e reali.

Quindi i termini ideali dell'essere, primi, e condizione degli altri, sono stati considerati come le *possibilità* delle cose finite. Le essenze delle cose finite, che s'intuiscono nelle idee, non malamente furono anche dette da Giovanni Duns Scoto *potenze obiettive* (1); ma a noi pare più schietto chiamarle le *possibilità* de' reali finiti, o i *possibili*, o semplicemente le loro essenze.

422. Da quest'ordine si deduce una serie subordinata di possibilità, ossia una serie di concetti subordinati di possibilità riguardo

bilità, senza che il pensiero s'incarichi di determinare a quali condizioni la cosa possibile possa veramente passare all'esistenza attuale: il pensiero nè nega nè afferma tali condizioni, ma implicitamente sa che ci possono essere, appunto perchè sa che la tal cosa è assolutamente possibile, il qual concetto implicitamente contiene l'*assoluta possibilità* di tutte le condizioni, senza le quali quell'*assoluta possibilità* non sarebbe; 2.° la seconda maniera di concepire la possibilità è quella di concepire non solo che la cosa è assolutamente possibile, ma di concepire e pensare ad un tempo l'*esistenza* delle condizioni e sopra tutto della causa atta a produrla. Quindi gli Scolastici distinsero i possibili in negativi definendoli: « quelli che non involgono contraddizione » e in positivi « quelli che possono esser prodotti da una causa che si conosce esistente ».

(1) In II, *Dist.* XII. q. 1.

ai termini finiti dell'essere, gli anelli principali della qual serie sono i seguenti:

A. *Possibilità suprema* — la *possibilità dell'essenze ideali piene*, la quale risiede, cioè si vede dalla mente, *nell'essere indeterminato* e *iniziale* (essendo l'essere assoluto condizione necessaria alla medesima).

B. *Possibilità media* — la *possibilità de' reali finiti*, la quale risiede nelle essenze ideali determinate.

C. *Possibilità ultima* — la *possibilità de' morali finiti*, la quale, come si dirà appresso, risiede nell'ordine perfetto delle essenze ideali determinate, ordine che risulta dalla relazione di queste coll'*essere* iniziale e coll'assoluto (essendo una condizione necessaria l'esistenza dei reali finiti intelligenti).

Questa triplice possibilità subordinata relativa ai termini finiti dell'essere riceverà la necessaria sua spiegazione da quello che diremo appresso.

Articolo V.

Possibile, predicato de' termini dell'essere. — Se i finiti possibili siano qualche cosa di positivo: possibilità logica, possibilità metafisica de' medesimi: necessità duplice dell'essere assoluto e de' finiti possibili.

423. Fu disputato se gli enti finiti possibili sieno qualche cosa di positivo, alcuni negandolo, altri affermandolo (1). Il P. Parchetti movendo da una viziosa definizione delle idee, quale era invalsa nelle scole sensistiche del suo tempo, dalla definizione

(1) Fra quelli che negarono acremente i possibili ne' tempi moderni è degno d'esser letto il P. Ercolano Oberrauch nel primo trattato della sua *Morale*, opera che dimostra un rarissimo ingegno. Un altro forte ingegno, il P. Parchetti, diede arditamente nell'estremo opposto, sostenendo ne'suoi *Fragmenta Cosmologiæ* (Lucani, ex Officina F. Veladini, 1844, c. I) che i *primi possibili* sono cose, sostanze, enti eterni e indipendenti dall'intelletto divino. È pieno d'interesse il mettere a confronto gli argomenti di questi due acuti pensatori, e vedere con quanta sottigliezza, e con uguale intendimento pio e cattolico, sostengano sentenze estreme, allontanandosi per opposte vie dal comune pensare.

cioè che le idee « sieno rappresentazioni delle cose o esistenti o possibili » (1); ne dedusse che dunque le cose possibili sono oggetti distinti dalle idee, eterni, indipendenti dall'intelletto divino, enti in cui termina l'atto creativo, il quale non fa altro che aggiungere a quegli enti possibili l'*esistenza* (la realità), di maniera che gli enti componenti il mondo siano gli stessi enti possibili passati all'esistenza che è un altro modo di essere. Ma la nova Ideologia da noi introdotta rovescia quella definizione: poichè vi si dimostra che l'idee non sono rappresentazioni de' possibili, ma sono i possibili stessi; tutt'al più le idee possono dirsi, e impropriamente ancora, rappresentazioni de' reali (*Ideol.* 77, *n*, 91, 97, 107 *n*, 177 *n*, 994 *n*.). L'idea è lo stesso *essere iniziale* (*Ideol.* 417), il quale o si pensa senza determinazioni e senza limiti, e si dice *idea dell'essere;* o si pensa più o meno determinato con limiti, e si dice *idea di qualche altra entità*. Ora quel che può aver ingannato il P. Parchetti ed altri sono appunto queste espressioni: « idea dell'essere, idea della tale entità, ecc. », nelle quali sembra distinguersi l'idea dal suo oggetto. E che questo si distingua, non sta quì il male: e, noi stessi n'abbiamo parlato come fosse distinto in alcuni luoghi del *Rinnovamento*; ma tutto sta a stabilire di qual distinzione si tratti. L'essere iniziale, sia che si consideri illimitato, sia che si consideri limitato, ha più rispetti, sebbene rimanga sempre uno e il medesimo: poichè o si pensa assolutamente senza relazioni, e allora si dice *essere*, o si pensa in quanto è intelligibile per sè stesso, e si dice *oggetto*, o si astrae da lui questa intelligibilità come una proprietà intrinseca all'essere nella sua forma obiettiva, e si dice *idea*. Ma questi sono rispetti, in cui si considera il medesimo essere, che ancora sott'altri si può considerare: come, se si considera come atto d'un subietto, astrazion fatta dal subietto, esso si chiama *essenza;* e se si considera come quello che fa conoscere, si chiama *lume;* e se si considera come causa prossima, immediata e immanente dell'in-

(1) *Fragmenta Cosmologiæ*, c. I, p. 12, ove dice: *Quid sunt ideæ? Respondetur*, *esse repraesentationes rerum aut extantium aut possibilium;* onde tosto inferisce: *Ergo ideis divinis possibilium debet respondere obiectum: aliter omnino chimericae forent; imo forent* zero, *seu nihil.*

telligenza, si chiama *forma* dell'intelletto. Così dunque quando si dice « oggetto dell'idea », altro non si vuol dire se non quell'essere, che è conosciuto per la sua propria intelligibilità: poichè l'*intelligibilità*, se si astrae, diventa comune a tutti gli oggetti intelligibili e quindi l'*idea*, che è questa stessa intelligibilità: qualora dunque si vuol indicare a qual essere appartenga questa proprietà dell'intelligibilità di cui si parla, dicesi che quest'essere è oggetto d'un'idea; e del pari vanno dichiarate le espressioni « idea dell'essere, idea della tale e tale entità » che altro non voglion dire se non « l'intelligibilità inerente all'essere, l'intelligibilità inerente alla tale entità », senza che per questo si moltiplichino le entità stesse.

Rimane a considerarsi l'altra proposizione del citato filosofo, cioè che « l'atto creativo non cavi le cose dall'assoluto nulla, ma altro non faccia che rendere esistenti quegli enti che già esistono ab eterno come possibili, senza dipendenza dal divino intelletto ». Noi non possiamo assentire a una tale proposizione, riprovata da tutti forse i filosofi e i teologi cattolici: ma vogliamo indicare la via, per la quale la mente del P. Parchetti possa essere stata condotta a un tale errore. Faremo questo poi col rispondere alla questione che ci eravamo proposta: « se i possibili sieno qualche cosa di positivo ».

424. Convien dunque considerare, che questa locuzione « i *possibili* » ha due significati, perchè è un predicato che può riferirsi a due subietti: ad un subietto ideale e comune, e a un subietto individuo imaginato. Se si riferisce a un subietto ideale, per esempio a un cavallo ideale, il significato è questo: « quest'ente ideale (cavallo) PUO' essere realizzato in un individuo ». Se si riferisce ad un subietto individuo che ancor non esiste, ma che s'*imagina*, il significato è questo: « quest'ente individuo che imagino, può essere realizzato ». La possibilità in questo secondo caso, cioè come predicato d'un subietto individuo, reale o imaginato come reale, è quella stessa che anche si predica degli individui reali, onde si dice, che dalla realità si dà passaggio di inferenza alla possibilità, come argomentandosi: « questo cavallo sussiste, dunque è possibile ». I due subietti dunque a cui si riferisce il predicato *possibile* sono oggetti di due facoltà diverse nell'uomo, della *facoltà intuitiva* delle idee, e della *imagina-*

zione intellettiva, che risponde alla percezione sensitiva. Nell'uno e nell'altro caso il concetto di possibilità contiene la *relazione* tra l'*idea* e un *reale* percepito o imaginato; e, potendosi una relazione considerare dalla parte di ciascuna delle due entità tra cui ella passa, questo dà luogo al doppio significato della parola *possibile*.

425. La questione propostaci dunque si divide in due, poichè si può dimandare:

1.° Il possibile, considerato come predicato dell'essenza che s'intuisce nella idea, è egli qualche cosa in essa essenza di positivo?

2.° Il possibile, considerato come predicato d'un reale o percepito o imaginato, è egli in questo reale qualche cosa di positivo?

Affine di rispondere a queste questioni conviene che investighiamo la natura delle relazioni, non a pieno, il che tenteremo di fare nel libro seguente, ma quanto ci è necessario al bisogno.

La relazione corre sempre tra due entità: ma l'origine onde ella nasce, talora è in una sola di esse, la quale si suol chiamare il *fondamento* o *il principio della relazione;* l'altra poi a cui la relazione è ordinata si suol chiamare semplicemente il *termine* della relazione stessa (1). Il subietto poi in cui esiste il fonda-

(1) Filippo Melantone troppo universalmente scrisse ne' suoi libri *De Dialectica* (Wittemberg 1834) così: *Omne relativum versatur inter duo, quorum alterum vocatur fundamentum a quo oritur relatio. Terminus est res, ad quam ordinata est relatio. Inter hæc relatio est ipsa applicatio seu ordo fundamenti ad terminum* (Lib. I, p. 55). Nella relazione per esempio della distanza tra due corpi, qual di essi è il fondamento, quale è il termine? O nè l'uno nè l'altro, o amendue sono ad un tempo il fondamento e il termine della relazione, secondo che la mente va dall'uno all'altro, movendo da quello che le piace. Onde qui il fondamento o principio della relazione è puramente dialettico e nasce dal modo di vedere della mente stessa. Ma in sè il principio di quella relazione di distanza non è nè nell'uno, nè nell'altro de' due termini della relazione, ma è nella natura dello spazio (Cf. *Logic.* 421*); e ciò perchè la distanza de' due corpi è « una relazione conseguente ad un'altra » cioè alla relazione della materia collo spazio. Conviene dunque tra l'altre distinzioni che sono a farsi, distinguere « le relazioni immediate tra due unità », dalle *mediate* che nascono da relazioni precedenti, nelle quali si deve cercare il principio o fondamento delle medesime.

mento, dicesi subietto della relazione. In questo caso il *principio* della relazione è *qualità* essenziale o accidentale, positiva o negativa, d'una sola delle predette entità. Così il principio della relazione tra la causa e l'effetto è nella causa; la causalità stessa è la qualità essenziale o accidentale d'una entità, che da essa si denomina causa; l'effetto all'incontro, quand' ha un'esistenza diversa da quella della causa propria e indipendente, non è che il termine della relazione. La pura condizione d'essere effetto o non è una qualità ovvero è una qualità dipendente dalla causalità propria dell'entità che ha virtù di produrlo.

426. Riprendiamo ora la prima questione: « il possibile — la relazione che concepisce la mente tra l'essenza ideale e il reale — considerato come predicato dell'essenza, è egli in questa qualche cosa di positivo? » Il possibile così preso significa che non involge contraddizione che quella essenza sia realizzata. Ma quest'assenza di contraddizione è ella l'ultima ragione, per la quale un'essenza si dica possibile a realizzarsi? o si può domandare ancora: per qual cagione tostochè la mente intuisce un'essenza (e se involgesse contraddizione non sarebbe un'essenza, nè sarebbe intuibile) intende e dice che è possibile? Quest'ulteriore domanda si può certamente fare, e la ragione domandata sta nella natura stessa dell'essere, il quale è per sè pensabile ossia intelligibile, e l'essere intelligibile involge la possibilità assoluta: l'assenza della contraddizione è una proprietà essenziale dell'essere, e però è una condizione, acciocchè sia essere e acciocchè sia pensabile come tale. — Ma dopo che l'ho pensato, non sembra egli che io aggiunga qualche cosa, che io aggiunga qualche altra sua proprietà, quando incontanente dico che *può* essere realizzato? — La prima risposta che s'affaccia alla mente è questa, che quando io dico « la tal essenza può essere realizzata », intendo di dire unicamente che « se per ipotesi si supponesse esistere il reale corrispondente a quella essenza, questo reale sarebbe anch'egli pensabile, senza difficoltà, come quello che non si opporrebbe alle leggi del pensiero, che nulla ricusa fuor solo il contradditorio ». E la risposta è giusta in sè stessa. Ma con questa risposta non si stabilisce che la *possibilità logica*, che è appunto un sinonimo di *pensabilità* (*Ideol.* 543, 1070). Ma questa possibilità logica e negativa ha ella un fondamento metafisico? Tutto

ciò che è negativo non deriva egli da qualche antecedente positivo?

Indubitatamente, e questo antecedente positivo è appunto, come dicevamo, la *natura dell'essere*, che noi dobbiamo qui novamente considerare. Abbiamo già detto che l'*essere*, per quanto s'intuisca imperfettamente dall'uomo, mostra sempre in sè stesso una *necessità* assoluta, perchè l'essere non può non essere. Di qui la riflessione deduce, che l'essere dovendo essere, egli deve aver tutto ciò che è condizione indispensabile acciocchè sia, quantunque questa condizione di sua esistenza non si intuisca da noi. Questa stessa riflessione ontologica, o piuttosto deontologica, avanzandosi a ricercare che cosa sia condizione all'esistenza dell'essere, trova che è la determinazione completa nelle sue tre forme categoriche, col quale argomento viene ad intendere dover esister l'essere assoluto. Questo triplice termine è condizione essenziale all'essere, acciocchè sia, e nulla più si richiede, acciochè l'essere abbia un'esistenza in sè. Ma assicurata così la sua esistenza in sè, richiesta dall'intima necessità del medesimo, la riflessione vede oltre ciò che il concetto di essere è così esteso che abbraccia anche i modi limitati di essere. Pure questi non sono necessarî alla sua esistenza in sè. Ora queste due proprietà dell'essere: 1.° di contenere nel suo concetto tutti i modi limitati di esistenza; 2.° e di non essere essi necessarî, acciocchè l'essere sia veramente in sè e non si annulli — come si annullerebbe in sè stesso se gli mancassero le condizioni del suo esistere in sè — sono quelle da cui si compone il concetto della *possibilità* metafisica ossia ontologica degli enti finiti.

427. Questa possibilità dunque involge due cose, la prima che l'essere non sia intelligibile in tutta la sua estensione se nel suo concetto non abbraccia i detti modi limitati; e che questi modi non abbiano punto bisogno d'esistere in sè, acciocchè l'essere sia in sè, bastando che esistano nel concetto. Ma nel concetto dell'essere è necessario che essi esistano; altramente non sarebbe più il concetto dell'essere, che ha un'estensione illimitata. Ci sono dunque due necessità provenienti entrambi della natura dell'essere:

1.° La necessità, che l'essere esista in sè, e perciò che abbia i suoi termini proprî, senza i quali mancherebbe la sua esi-

stenza in sè, e però in sè stesso si annullerebbe, e questa è la necessità dell'*essere assoluto*.

2.° La necessità che l'essere esista come intelligibile, perchè se non fosse intelligibile, mancherebbe il concetto stesso dell'essere, e però molto meno potrebbe avere un'esistenza in sè; la necessità poi del concetto dell'essere importa, che in questo concetto ci sieno anche tutti i modi limitati di essere, senza i quali quel concetto sarebbe un altro, e non più quello dell'essere: e questa è la *necessità de' possibili* ossia dell'essenze delle cose limitate (*Ideol.* 307 *n*, 375 *n*, 380, 1106, 1158, 1460).

Di qui viene il concetto della *contingenza*. Perocchè ogni necessità viene dalla natura dell'essere come da suo fonte, e si riduce a questa formola: « la necessità è la proprietà che ha l'essere di esistere in sè ». Le condizioni poi acciocchè l'essere esista in sè sono due: 1.° che esista co' suoi termini proprî; 2.° che esista il suo concetto, che abbraccia tutti i termini improprî. Ma non è punto condizione, acciocchè l'essere esista in sè, che esista in sè co' suoi termini finiti. La reale esistenza di questi non è dunque necessaria: la mancanza di questa necessità dicesi *contingenza*. «La contingenza è dunque quella proprietà negativa degli enti finiti, per la quale non è punto necessario che esistano in sè, ossia nella loro forma reale o morale ».

Mediante questa analisi si rileva, che la *possibilità* de' contingenti, sebbene logicamente altro non significhi che un'assenza di contraddizione, tuttavia ha il suo fondamento in una proprietà essenziale dell'essere, che è quella d'avere un concetto affatto illimitato, la quale vedesi appunto nell'essere iniziale e indeterminato.

In questo senso e secondo queste dichiarazioni si dee conchiudere, che la possibilità attribuita alle essenze, benchè logicamente sia un concetto negativo, pure ha per sua base e principio una proprietà positiva dell'essenze medesime, proprietà nondimeno che deriva dalla natura dell'essere, onde possibili si dicono « in quanto partecipano di quell'essere che contiene nella sua intelligibilità tutti i modi limitati di essere ».

428. Venendo ora all'altra quistione: « se, quando si attribuisce ai reali, o percepiti o imaginati, la possibilità, si predichi di essi

qualche cosa di positivo », sarà facile il rispondere che essi non sono il principio ma solo il termine della relazione di possibilità di cui parliamo. Laonde « un reale possibile » non vuol dir altro se non che questo reale ha come sua condizione necessaria un'essenza ideale e necessaria, nella quale giace la sua possibilità logica e altresì metafisica, nel senso di sopra spiegato. Di che è a conchiudersi che la *possibilità* come predicato degli enti reali finiti, non è nulla di positivo che ad essi appartenga, ma solamente una condizione antecedente ad essi, condizione che è quella stessa qualità che abbiamo riconosciuta positiva nella sua essenza ideale, in quanto questa giace nel concetto dell'essere (1).

La doppia locuzione dunque, per la quale ora si fa la possibilità un predicato dell'essenza ideale, ora un predicato del sussistente reale, non esprime una doppia possibilità, ma la stessa possibilità considerata rispetto alle due entità a cui s'estende per esser essa una *relazione*: soltanto che quando si predica dell'es-

(1) La maniera di parlare d'Aristotele che gl'intelligibili sieno in *potenza* negli enti aventi materia ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην, δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν (*De An.* III, 4) è piena di equivoci pel vario significato della parola δύναμις, *potenza*, che, come abbiam veduto, si parte in tanti generi e specie. Secondo quella maniera di dire, l'intelligibile in potenza sembrerebbe qualche cosa di positivo negli enti materiali e sensibili. Aristotele fu condotto a quell'espressione dall'aver considerato gli enti reali come stanno concepiti dalla mente, la quale concependoli compone la parte reale (materia) coll'ideale che è in sè. E lo stesso filosofo travide almeno questa verità quando definì la mente « la potenza delle entità prive di materia ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων » e fece che « di questa potenza si componessero tutti gli intelligibili » (Ivi). Ora se la potenza (δύναμις) degl'intelligibili è la mente, come possono essere in potenza (δυνάμει), fuor della mente, se non prendendo la parola δύναμις in tutt'altro senso? — Che se la mente è come una materia intelligibile che diviene tutti gl'intelligibili, come egli dice, conviene che questa mente sia lo stesso *essere indeterminato*. Acciocchè dunque quella sentenza aristotelica riceva un significato ragionevole, è necessario che « aver l'intelligibile in potenza » altro non significhi, se non potere i reali essere concepiti dalla mente, ossia essere veduti in *relazione* colle loro essenze ideali. Ma lo Stagirita distrugge sgraziatamente questa *relazione*, cangiandola in una vera identificazione; così identifica la mente reale coll'idea, e questo è il suo error capitale ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης, τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν, καὶ τὸ νοούμενον (*De An.* III, 4).

senza, allora si attribuisce all'entità che è *principio* della relazione, nella quale giace come qualche cosa di positivo: quando si predica del sussistente finito si considera dalla parte dell'entità in cui termina la relazione, e in cui non costituisce alcuna qualità positiva

429. Si dirà forse, che negli individui reali finiti si possono riconoscere la *potenza d'esser fatto* e la *potenza di ricevere l'essere* e la potenza di *aver l'essere*, che sono tre de' nove generi più sopra indicati di potenza. Ma se si può attribuire alla realità finita questi tre generi di potenza, essi in ogni caso altro non sarebbero che certi concetti dialettici che non darebbero niuna qualità positiva all'ente reale sussistente, sebbene nè pure sono tutti e tre modi dialettici di concepire, ma piuttoso modi illusorî.

E infatti sotto l'espressione *potenza d'esser fatto* o s'intende la stessa possibilità logica e metafisica di cui abbiamo parlato, o s'intende la potenza creativa, che ha l'essere assoluto, di determinare l'essenza e di realizzarla. In quest'ultimo caso una tale potenza indica una qualità positiva nell'essere assoluto, principio della relazione, ma niuna qnalità positiva nel termine della relazione, il quale non esiste se non posteriormente all'atto creativo stesso: e se si concepisce anteriormente, questo non è che un atto dell'imaginazione intellettiva, dalla riflessione poi conosciuto come illusorio; non potendo avere altra determinazione, che l'essenza ideale contenuta nell'essere obiettivo o nel concetto dell'essere.

In quanto poi alla *potenza di ricevere l'essere* conviene riflettere che o il subietto di questa potenza è di novo l'essenza ideale, e in tal caso sotto l'espressione *ricevere l'essere* altro non si viene a dire che poter quell'essenza essere realizzata, o poter ricevere la forma reale dell'essere, onde si rifonde nel concetto di quella possibilità che si predica delle essenze finite e determinate. Ovvero si vuole che il subietto della potenza di ricevere l'essere sia la *realità* stessa, e in tal caso si fa subietto cosa che non è e non può essere concepita come subietto, separata che sia dall'essere, perchè non è al tutto. Non si può dunque pensare come *potenza di ricevere l'essere*, ma solo come avente già *ricevuto l'essere*, poichè soltanto dopo averlo ricevuto si concepisce esistente e si può poi per astrazione dividere dall'essere. Come

potenza dunque di ricevere l'essere la realità finita altro non è che un concetto illusorio.

Finalmente dato il reale esistente, e dividendo coll'astrazione la realità dall'essere, si può in qualche modo concepire la *realità* come *potenza d'aver l'essere*, come si può dire che chi ha una cosa la può avere; ma anche qui non è solamente una maniera dialettica di concepire, essa ha pure del falso e dell'illusorio; perchè infatti la realità o ha l'essere attualmente o non l'ha; e perciò si può concepire come nell'atto dell'essere, ma non come in potenza all'essere: chè concepita in quest' ultimo modo è essenza ideale e non reale.

Conviene dunque conchiudere che la *realità finita* è sempre in atto — perchè è un termine dell'essere; — ma non è mai in *potenza all'essere*.

CAPITOLO IV.

Continuazione. — Dell'atto considerato nell'essere indeterminato.

ARTICOLO I.

Ricapitolazione e nesso colla trattazione che segue.

430. Da tutto il ragionato fin quì risulta:

1.° Che l'essere come *primo determinabile* si concepisce come una potenza d'avere i suoi termini.

2.° Che questa potenza è puramente dialettica.

3.° Che questa *potenza dialettica* non ha le stesse condizioni rispetto ai termini proprî e ai termini improprî dell'essere; poichè rispetto ai termini proprî l'essere indeterminato si concepisce come potenza d'*essere* l'essere determinato, laddove rispetto a' termini improprî si concepisce come potenza di *aver* tali termini.

4.° Che la potenza che s'attribuisce all'essere indeterminato d'essere l'essere determinato è potenza *dialettica opinativa;* il che è quanto dire, che non è più che un'illusione dialettica;

laddove la potenza d'aver i termini finiti è veramente una potenza dialettica.

Poichè, che l'essere sia determinato da' suoi termini proprî, questo non è possibile, ma sempre attualmente necessario. E veramente il concetto dell'essere non dà altra necessità se non questa che l'essere sia. Ma l'essere non è se non è in sè: ma in sè non può essere se non ha i suoi termini proprî, dunque questi sono necessarî.

All'incontro i termini impropri dell'essere non sono dimostrati necessarî dal concetto dell'essere: ma da questo concetto è solo dimostrata necessaria la loro *possibilità* in quanto che tale è l'estensione di questo concetto, che abbraccia tutti i modi possibili dell'essere: dunque anche i finiti. È dunque necessario che nell'essere si concepisca la *potenza dialettica de' suoi termini finiti* ma non l'atto di questi.

5.° Che essendo la causa potenza quella che è subietto de' suoi atti e però essendo dialettica ogni qual volta il *subietto* è dialettico, la potenza dialettica si divide in più specie secondo la specie della causa. Ora nel caso nostro l'essere indeterminato non è *causa efficiente* de' suoi termini, ma come primo determinabile — concepito separato da' suoi termini — è puramente *causa logica* o ideale, e però l'essere come potenza d'avere i suoi termini finiti dee chiamarsi «una potenza dialettico-ideale».

Ma come l'essere che è semplicissimo può ad un tempo, come primo determinabile, ricevere il nome di potenza dialettico-ideale, quand'egli stesso come primo determinante e ultima determinazione dà un concetto di puro atto? Ecco quello che ci resta ad indagare.

Articolo II.

Come la potenza dialettica opinativa si concilii coll'attualità propria dell'essere.

431. E in prima, se l'essere *atto* appartiene all'essenza stessa dell'essere, in qualunque maniera anche imperfetta si concepisca, egli deve apparire come *atto* dall'istante che si concepisce.

A questo rispondiamo che così è appunto: poichè l'essere ini-

ziale, abbia o non abbia i suoi termini, è sempre atto e atto di ogni atto. Questo s'intenderà considerando meglio come l'essere iniziale si unisca a' suoi termini. Egli si unisce propriamente colla sua *presenza* senza soffrire modificazione di sorte, tanto separato quanto unito ad essi egli è uguale: l'atto di unirsi appartiene dunque al copulativo *dare*, ma è più speciale che il *dare* preso in tutta la sua universalità. Egli dà ossia *pone sè stesso*, e non altra cosa: o per parlare con più proprietà (non essendo egli propriamente, come abbiamo veduto, il *subietto dante* ma sì l'essere assoluto) *è dato, è posto* tale qual è, cioè come atto. Ora che un atto sia quì o quà, in più o meno subietti, questo non gli fa perdere nè acquistare la sua propria natura e essenza di atto: ma rimane sempre quello che è, cioè atto. Si prenda un atto qualunque anche posteriore a quello dell'essere, e si potrà fare lo stesso discorso. L'atto del vedere, a ragione di esempio, non è un atto necessario, ma contingente: pure, se c'è, c'è necessariamente come atto e non può esserci come potenza perchè la sua natura ed essenza è quella di atto. L'atto dell'essere all'incontro è un atto necessario, non può non essere: è dunque come atto. Ma quest'atto che è necessariamente, trovasi unito a più o meno o a diversi suoi termini: la sua natura è la medesima: è sempre atto. Ciò che per essenza è atto, non può essere altramente.

Quando dunque si dice dell'essere indeterminato e iniziale, che è la *potenza di essere*, questa maniera non va intesa allo stesso modo come s'intendono gli altri generi di potenza. Non si deve intendere, quasi che l'*entità* di cui si predica una tale potenza, abbia ella stessa la *natura di potenza*: ma si deve intendere che avendo ella e ritenendo immutata la natura di atto, c'è la possibilità che quest'atto si trovi unito a' suoi termini. Questa è una potenza relativa a' suoi termini: sono questi che acquistano l'atto: l'atto già c'è come atto: ma i termini non sono: possono dunque essere.

Ora questo parrebbe a prima giunta il contrario di quanto abbiamo detto di sopra, cioè che la *possibilità* non è qualche cosa di positivo che si predica de' termini, ma qualche cosa di positivo che si predica dell'essere o dell'essenza. Ma chi attentamente consideri la cosa, vedrà che non c'è contraddizione nelle

due dottrine. Perocchè quello che c'è di *positivo* nell'essere, e nelle essenze costituenti la *possibilità* de' termini, è appunto questo che l'essere è *atto*; e perchè è atto, perciò dove si trova dà l'atto di esistere a' termini. Onde non ci potrebbe essere la potenza di essere ossia la possibilità de' termini se l'essere non fosse atto purissimo. L'attribuzione dunque di *potenza* conviene all'essere iniziale appunto per questo che egli non è potenza ma atto; ed essendo atto, *può* fare che l'altre cose tutte acquistino l'atto.

Tale dunque è la natura di questa *prima* e singolare potenza dell'essere, che è una potenza che consegue necessariamente alla natura di atto purissimo. L'essere cioè, appunto perchè è puro atto rispetto a sè, ha la *potenza* di fare che abbiano l'atto i suoi termini a cui s'unisce. Questa maniera di *potenza* dunque, non è tale, che, come l'altre, supponga un difetto di atto in chi la possiede, ma è tale che non può trovarsi in altro, se non in ciò che è puro atto.

432. A questo si opporrà che quando così sia la cosa, alla potenza propria dell'essere iniziale non conviene più la definizione data della potenza: « una causa che ad un tempo è subietto del proprio effetto » (379). Poichè l'essere iniziale rimane ugualmente atto, sia diviso o riunito col suo termine, e l'effetto che consegue da quest'unione non è un atto novo di lui subietto. — A questo rispondiamo che per ciò appunto la potenzialità universale, di cui parliamo, è puramente dialettica, come l'essere iniziale è il subietto dialettico antecedente di tutti universalmente gli enti. La sola mente è quella che dice, a cagion d'esempio; « l'essere che ha l'entità che dicesi animale razionale, è l'uomo », ma non è in sè stesso vero che l'essere stesso sia l'uomo, ma è soltanto vero che « l'uomo ha l'essere ossia partecipa dell'essere »: onde la prima espressione indica soltanto l'*ordine di concepire*, quando la seconda indica « l'ordine dell'esistere dell'ente uomo ».

Si replicherà che la risposta vale pei termini finiti dell'essere, ma non per gli infiniti a lui essenziali. — Rispondiamo che i termini infiniti sono essenziali all'essere acciocchè esista in sè; ma che egli esiste davanti alla mente nostra senza che i medesimi appariscano: laonde noi nell'ordine dialettico, che è quello del nostro concepire, consideriamo l'essere iniziale come su-

bietto anche de' suoi termini infiniti, e come atto della loro esistenza, benchè questo sia un modo dialettico opinativo ed illusorio di cui poscia ci spogliamo. Poichè quando sopravviene la riflessione, un così fatto concetto dialettico si risolve, venendosi a conoscere che l'essere co' suoi termini è del pari puro atto, in quanto che i termini stessi sono atti indistinguibili, ciascuno, dal loro principio, di maniera che nell'essere assoluto non c'è più veramente distinzione alcuna tra principio e termine, ma c'è solo atto semplicissimo. Se dunque non c'è più l'essere iniziale, precisamente come iniziale, consegue che questo non abbia alcuna potenza rispetto a' termini essenziali, perchè rispetto a questi non c'è come iniziale, e se non c'è, nè pure può avere potenzialità di sorte.

La potenzialità dunque universale dell'essere rispetto a' suoi termini è puramente *dialettica*, salvo che rispetto a' suoi termini *finiti* questa potenzialità dialettica viene risolta dalla riflessione ontologica con un'assoluta distinzione tra l'essere iniziale e il termine; e rispetto a'suoi termini *infiniti* viene risolta con una perfetta identificazione, per modo che scomparisce l'essere iniziale, e non rimane che l'assoluto.

Articolo III.

Come la potenza dialettica ideale si concilii coll'attualità dell'essere.

433. Abbiamo veduto che i soli termini proprî ed infiniti dell'essere gli sono necessarî, acciocchè possa essere in sè e non solamente rispetto a una mente che lo contempla.

Ora che questi termini essenziali all'essere devano essere infiniti facilmente s'intende, solo che si consideri l'estensione dell'essere. Essendo questa estensione infinita, egli non sarebbe tutto in sè, se i suoi termini fossero finiti; e d'altra parte essendo l'essere semplice e indivisibile, non potrebbe esistere in sè con una sua parte, e non esistere in sè con un altra. Oltre di che quella parte dell'essere che rimanesse priva di termini, non solo non potrebbe esistere in sè, ma non potrebbe essere neppure pensata, perchè

è una condizion necessaria a potersi pensare l'essere, che egli sia, nè sarebbe s'egli non fosse in sè, benchè non è necessario quando si pensa che si pensi colle condizioni dell'essere in sè. Per la stessa ragione i soli termini infiniti sono termini suoi *proprî*, perchè i termini finiti possono bensì convenire ad un'essenza finita, ma non ad un'essenza infinita. Di che si raccoglie, che « la mente non può pensare che l'essere sia in sè stesso, se non supposto che egli sia ultimato ne' suoi termini infiniti che sono le tre forme categoriche »; ogni altro pensiero dell'essere essente in sè contiene un assurdo.

L'essere dunque in sè deve avere i suoi termini proprî e infiniti, ma non è necessario che abbia i suoi termini improprî e finiti: perchè non sono condizione della sua piena esistenza in sè. Tuttavia stante che non può esistere in sè, come abbiamo veduto, se non esiste anche come oggetto intelligibile della mente, e poichè il concetto dell'essere — e il concetto non è che l'oggetto inteso dalla mente umana — contiene la possibilità di tutti i modi finiti, cioè contiene anche il concetto di questi modi; perciò una tale possibilità è anch'essa condizione all'esistenza dell'essere in sè, e perciò è una possibilità non dialettica semplicemente, ma dialettico-ideale; e in quant'è ideale può anche dirsi ontologica.

Questa possibilità nondimeno de' termini finiti dell'essere non pone nell'essere assoluto alcuna *potenzialità*. Il che apparisce dalla definizione che noi abbiamo data della potenza. Richiamiamola di novo: « la potenza è una causa che è ad un tempo subietto del proprio effetto » (379*). Ora gli enti finiti esistendo sono effetto dell'ente assoluto. Ma essi non hanno già verso di lui la relazione di predicato e di subietto: l'essere assoluto non è in alcun modo il loro subietto. E dico in nessun modo, perchè non è loro subietto ontologicamente: chè essi stessi sono subietti; e non è neppure loro subietto dialetticamente. Poichè il solo subietto dialettico ed antecedente degli enti finiti è l'*essere iniziale* e non l'*assoluto*. Dunque all'essere assoluto conviene il *concetto di causa* degli enti finiti, ma non il *concetto di potenza*. L'esistere dunque, nell'essere assoluto, la possibilità degli enti finiti, non pone in esso alcuna *potenzialità*, e non toglie di conseguenza che egli non sia puro *atto*.

434. Veduto che l'esistenza reale degli enti finiti nulla aggiunge di perfezione o di atto all' Essere assoluto, s' intende come in esso possa esistere la *virtualità* di questi. Poichè abbiamo già detto che in tutte quelle cause che non sono *potenza,* i cui effetti non hanno per subietto la causa stessa, accade che sebbene questi effetti in atto non appartengano alla natura della causa, tuttavia alla natura della causa appartiene la *virtualità* di tali effetti (380 *sgg.*). Gli effetti dunque che costituiscono enti diversi dalla causa non hanno la propria virtualità in sè stessi, ma nella loro causa; il che s' avvera pienamente quando trattasi della *virtualità di essere,* alla quale risponde una causa pienissima ed assoluta, nella quale tutto intero l' effetto esiste in istato virtuale, e non nel suo proprio atto. Infatti se si trattasse soltanto della causa dell'accidente o della causa della forma sostanziale da imporsi ad una materia precedente, la causa non sarebbe piena, perchè avrebbe bisogno per produrre il suo effetto della materia, e così la *virtualità* dell'effetto rimarrebbe divisa tra le due cause, la *efficiente,* e la *materiale,* e altre che vi concorressero a produrlo. Ma essendo nel caso nostro unica e pienissima la causa, perchè trattasi di causa creativa ossia di causa di essere, in questa solo giace tutta la *virtualità* dell'effetto.

Ora la parola *virtualità* esprime una relazione, come abbiam detto, della possibilità: e il fondamento ossia il principio di questa relazione è nell' Essere assoluto. Questo principio della relazione è una proprietà positiva dell' Essere assoluto, e perciò in sè stessa è atto, e solo considerato quest'atto in rispetto all'effetto dicesi *virtualità.* Si separi dunque la virtualità dell' ente finito dall'ente finito stesso; questo, esista attualmente o no, nul-l'aggiunge all'Essere assoluto, perchè non gli appartiene, non è nè sua parte nè sua proprietà o qualità, di lui in una parola non si può predicare: la virtualità all' incontro dell' ente finito ossia l' ente finito virtuale non è qualche cosa che appartenga all'ente finito in sè stesso, la cui esistenza è solamente attuale, ma è qualche cosa che appartiene all'Ente assoluto e infinito, e questo qualche cosa è l'intelligibilità essenziale e infinita dell'essere. In quanto poi questa intelligibilità serve di *principio* della relazione, di cui l'ente finito è *termine,* dicesi *virtualità.* Ma egli è evidente che

questo concetto di virtualità, presa come relazione all'ente finito, è posteriore all'*intelligibilità* stessa, che è base o principio della medesima, poichè suppone l'ente finito esistente in sè e determinato, termine della relazione medesima. Laonde qualora per ipotesi non fossero mai esistiti enti finiti, nè mai ce ne dovessero essere, non si concepirebbe nell'Essere assoluto altro che un essere finito intelligibile virtuale indeterminato, e la virtù o causa atta a determinare in esso i finiti singolari e a crearli. Quando poi si supponga che questa causa li abbia creati, allora nasce tra questi enti finiti determinati ed esistenti in sè quella relazione colla detta possibilità e virtualità universale, proprietà dell'assoluto intelligibile, che fa vedere in questa le loro essenze, cioè le possibilità de' reali determinati, in quel modo che abbiamo dichiarato nel Dialogo intitolato *De' possibili* (*Rinov.* III, XLVII), senza che l'Essere assoluto acquisti nulla di più, su di che dobbiamo ritornare nella Teologia.

435. E non faccia ombra la doppia maniera colla quale noi esprimiamo questa possibilità universale dell'ente finito considerata nell'Essere assoluto, chiamandola noi ugualmente ora *virtualità dell'ente finito*, ora *ente finito virtuale*. La prima di queste due forme di dire esprime la relazione tra la *virtualità* e *l'ente finito*, e perciò è posteriore alla creazione di questo, cioè suppone questo esistente, perchè indica i due termini della relazione. Quando si volesse emendare una tal forma in modo che altro non esprimesse che una semplice proprietà dell'Essere infinito, la sua denominazione propria sarebbe: *virtualità assoluta*.

Questa espressione ci sembra preziosa ed esatta. In essa non si dice a che cosa si riferisca la detta *virtualità*, perchè non c'è ancora alcun termine, a cui si riferisca: si riferisce a tutto: è il *possibile* stesso sussistente in Dio: Dio è quello che colla sua libera *volontà* può darvi un termine e così costituire una *relazione*. Questo termine si concepisce posteriore all'atto della volontà di Dio. Avanti di questo termine c'è la *proprietà* che diverrà in appresso — quando ci sarà il termine — principio o fondamento della relazione; questa proprietà è quella che si può significare acconciamente colla denominazione di *virtualità assoluta*. Così è stabilita l'origine vera di tutte le virtualità posteriori e relative: queste in fatti non si potrebbero concepire col

pensiero ontologico ed assoluto, se non si supponga prima di tutto una *virtualità* prima, essenziale, assoluta, che non ha alcun termine determinato, e li può aver tutti.

Ora questa *virtualità assoluta* è atto e non potenza, ed appartiene a quello stesso atto che costituisce l'Essere assoluto medesimo.

436. Venendo ora all'altra espressione che abbiamo adoperata come equivalente, cioè che nell'essere assoluto c'è « l'ente finito indeterminato e virtuale », questa non presenta in sè una relazione tra due entità e perciò equivale sotto questo aspetto all'espressione di *virtualità assoluta*. Ma offre in quella vece al pensiero un'altra difficoltà, perchè parla d'un *ente finito* nell'*infinito*. Se nell'infinito c'è il finito, sembra dunque che nell'infinito ci sia una dualità, il che ripugna. Conviene dunque dichiarare e darsi cura di ben intendere quella forma di dire.

E per ben dichiararla ed intenderla, prima di tutto conviene considerare, in che modo colla mente nostra noi distinguiamo l'ente *finito* virtuale ossia intelligibile dall'Ente infinito, e quello riponiamo in questo come sua proprietà, perocchè ben intesa la natura di questa distinzione scomparisce ogni dualità in Dio. In primo luogo si consideri che l'ente finito, di cui si parla, non è l'ente finito esistente in sè, ossia avente esistenza subiettiva, ma avente soltanto un'esistenza obiettiva. Già dicemmo prima che l'essere indeterminato, in quant'è obietto, è qualche cosa che si riduce al Verbo divino, che è l'Essere assoluto nella sua forma obiettiva. Che cosa è dunque l'Essere nella sua forma obiettiva? È l'Essere in quanto è essenzialmente intelligibile ed inteso. Ora l'Essere, come tale senza restrizione di sorte alcuna, è semplice ed unico ed è tutto intelligibile in tutta la sua estensione, in tutta la sua profondità, in tutti i suoi modi. L'Essere adunque nella forma d'intelligibile è un solo ed unico essere essenzialmente inteso, è un atto solo. Se si potesse separare l'essere essenzialmente inteso dall'essere nella forma subiettiva di sussistenza, in esso non si distinguerebbe punto il finito dall'infinito. Ma non si può separare, perchè l'essenza dell'essere, come abbiam detto, è comune alle tre forme: onde nell'essere stesso obiettivo in un modo puramente dialettico e mentale si distingue l'*essenza* dalla sua obiettività. Ora questa

stessa *essenza* dell'essere, che in quanto è obiettiva costituisce l'Essere assoluto come inteso, è anche nella forma subiettiva di sussistenza, ed anzi di più ciò che c'è nell'Essere obiettivo come inteso è appunto l'essenza in questa forma subiettiva di sussistenza; perocchè se l'oggetto inteso non fosse quest' essenza sussistente, esso oggetto inteso non sarebbe che l'essere iniziale e indeterminato, il che involgerebbe due assurdi: 1° l'uno che non sarebbe inteso tutto l'essere, ma solo l'iniziamento dell'essere; 2° l'altro che non ci potrebbe più essere l'essere in sè: non potendoci essere l'essere in sè, se non è concepibile, ossia intelligibile, come abbiam detto. Se dunque l'Essere nella forma oggettiva, l'Essere essenzialmente inteso è la stessa essenza sussistente, convien vedere come questa sussista. Egli è chiaro che non avendo limiti l'essenza, convien che ella esista in una forma di sussistenza infinita. Se sussiste in una forma infinita, non può esistere del pari sotto forme di sussistenza finite, perchè il finito e l'infinito ripugnano: onde è una legge ontologica che « il termine del pensiero complesso sia un finito o un infinito senza che l'uno possa cangiarsi nell'altro » (*Psicol.* 1381 *sgg.*). Infatti se l'essenza dell'essere potesse sussistere come finita, non sarebbe più l'essenza dell'essere che sussiste, perch'ella è infinita. Sussistendo poi come finita, il sussistere come finita — ancor che potesse essere — niente le aggiungerebbe, perchè è già infinita; gli aggiungerebbe anzi un difetto, perchè la limitazione è un difetto relativamente ad un ente che di natura sua è illimitato. Ma come dunque si diceva che l'essenza dell'essere nella sua forma obiettiva, cioè come essenzialmente intesa, contiene anche tutti i modi dell'essere, e però anche l'essere in quant'è limitabile? — In prima si consideri che l'essere in sè stesso, nella sua essenza, non è punto limitabile; la limitazione non istà nell'essere ma nel suo *termine reale*, e se pare che stia nell'essere è per la relazione di lui a questo termine, in quanto facendo esso che questo termine finito reale sia, si considera dalla mente l'essere in questo termine del suo atto creativo e non in sè stesso. Ora questo termine finito dell'atto creativo dipende dalla *libera volontà* dell'Essere sussistente. Nell'Essere obiettivo c'è anche come essenzialmente intesa questa *libera volontà* dell'Essere sussistente, poichè l'Essere sussistente è necessariamente vivente, intelligente

e causa. Questa causa si riferisce alla *limitabilità* del reale compresa nell'essenza dell'essere per sè intesa, ed è appunto quella a cui conviene la denominazione di *virtualità assoluta.*

437. Quindi si trae la differenza di valore tra le due parole di *possibilità assoluta*, e di *virtualità assoluta:* questa differenza nasce dalla nostra maniera di concepire l'*essere oggettivo* come distinto in due modi, cioè come *essere possibile o ideale* (iniziale), e come *essere reale oggettivo*. Concependo l'essere oggettivo solo come possibile o ideale, noi vediamo in esso l'essere reale possibile e questo infinito e limitabile. Questa limitabilità dell'essere reale concepito come possibile, noi la chiamiamo *possibilità assoluta.* Ma se prendiamo poi l'essere oggettivo come reale inteso, in tal caso concepiamo l'Essere assoluto sussistente in sè e come avente un principio volitivo d'azione o una virtù causante, cioè limitante la realità dell'essere, ossia creante, e questa causa essenziale e libera la chiamiamo *virtualità assoluta.*

Questa seconda maniera di concepire è ontologica, la prima è dialettica. E nondimeno entrambe sono necessarie alle ontologiche ricerche, perchè queste non possono nè farsi nè esprimersi se non adattandosi alle leggi della mente umana. Conviene solamente in appresso ridurre la maniera dialettica all'ontologica: unica maniera di pervenire alla verità assoluta, ossia a una notizia che sia assolutamente e pienamente vera. E per continuare a farlo osserviamo di novo, che se noi ci restringessimo a considerare soltanto l'*essenza dell'essere* senza i suoi termini (essere indeterminato) e supponessimo che quest'*essenza* fosse per sè intesa, in quest'oggetto inteso non si potrebbe trovare quella che abbiamo chiamata la *limitabilità dell'essere*, appunto perchè, come abbiam detto, l'essere o la sua essenza non è in sè stesso limitabile. Quindi il concetto di *possibilità* è posteriore alle nostre percezioni de'reali finiti, è trovato risalendo da questi alla loro intelligibilità. Ma in questo risalimento della mente nostra, il pensiero è partito dalla *realità finita* cioè dalla forma reale dell'essere già limitata, e quindi non abbiamo cavato quel concetto dalla pura essenza dell'essere, separata da ogni forma. Quindi abbiamo già prima mostrato che il concetto di possibilità e di virtualità involgono una relazione tra l'ideale o l'oggettivo e il reale. Come dunque noi troviamo nell'essere

una limitazione puramente dialettica, e non esistente nell'essere stesso , confrontando l' *ente finito* coll' *essere indeterminato ;* così se vogliamo istituire la ricerca ontologica d' onde „sia" questa limitabilità dell'essere che ci apparisce posteriormente all'ente finito reale , dobbiamo risalire all'origine di questo stesso. E l'origine di questo non possiamo rinvenirla se non nel principio attivo volitivo e libero dell'Essere Assoluto nella sua forma reale; il quale ha virtù di limitare la *forma reale* e darle l'essere: il che è creare. Supposto adunque quest' atto creativo, il quale riguardando nell'essere intelligibile e oggettivo limita, seguendo le indicazioni dell'amabilità dell'essere stesso, l'oggetto d'un tale sguardo creativo, si rileva come la realità oggettiva possa ricevere le limitazioni che appariscono negli enti finiti. L'origine dunque delle limitazioni dell' essere reale giace nell' attività intelligente, volitiva e libera dell' Essere assoluto, guidata dall'Amabilità dell' essere stesso reale, pel quale vuole che l'essere reale sia attuato anche ne' modi finiti. Nella suprema causa dunque libera sta la *limitabilità* della forma reale dell'essere e l'*ente finito virtuale* è determinato in essa unicamente dal suo amore perfetto dell' essere, ossia di se stessa, veniente dall' Amabilità essenziale allo stesso Essere reale oggettivo. Laonde tra le due espressioni di *virtualità assoluta*, e di *ente virtuale finito*, alla prima spetta la proprietà logica perchè indica semplicemente la *causa,* laddove l'*ente virtuale finito* suppone la causa in atto, perchè è ciò in cui termina appunto l'atto causante.

438. Se dunque si considera l'ente finito nel suo atto pel quale esiste in sè stesso, l'attività libera ed amorosa dell'Essere assoluto reale non è *potenza*, perchè questo suo effetto non è qualche cosa che appartenga alla natura del medesimo Essere assoluto, e però questo non è subietto del suo effetto: ma è pura e assoluta causa, che compisce l'attualità e la personalità del medesimo Essère assoluto.

Ma se si considera l'ente finito come ancora virtuale, torna in campo la difficoltà che ci facevamo di sopra e con maggior forza, la quale noi proporremo ora con altre parole così. Quella causa che è mera potenza non produce altro effetto che quello di cui ella stessa rimane il subietto. Quella causa che produce un effetto di cui ella stessa non sia il subietto dicesi causa non potenza. Ma è da consi-

derarsi, che anche le cause di questo secondo genere, acciocchè arrivino a produrre un effetto di cui esse non sono il subietto, conviene che emettano un atto, del qual atto — che è come un primo ed immediato effetto — esse sono pure il subietto. Onde è a dirsi che sebbene una causa di questo secondo genere non sia potenza relativamente al suo secondo effetto, di cui non è subietto, tuttavia è anch'ella potenza rispetto al primo effetto, cioè rispetto all'atto con cui ella ha prodotto quel secondo effetto. Laonde non s'intende come la causa creatrice non sia anche potenza considerata prima dell'emissione dell'atto creatore.

Questa difficoltà è più stringente di quella che ci siamo prima proposta, quando considerammo la possibilità de' finiti in relazione coll'essere indeterminato ed iniziale. Allora dicemmo che una tale possibilità non pone nell'essere iniziale alcuna potenzialità, perchè egli stesso non fa nulla, non soffre nulla coll'esser *presente* alle realità finite: essendo per essenza atto, egli è atto tanto se ci comparisce annesso a queste, quanto se non ci comparisce e può solo comparirci. Questa risposta era possibile allora perchè l'essere iniziale di cui parlavamo è puramente *atto* e non *subietto* dell'atto, rimanendo al nostro intuito nascosto l'essere essenziale come subietto. Ma ora che colla riflessione ontologica siamo pervenuti a trovare il subietto reale, il quale limita il termine reale dell'essere, non possiamo a meno di considerare questo subietto — l'Essere assoluto reale come volontà che si compiace nel reale finito — in due condizioni diverse, cioè come potenza prima di emettere l'atto creativo, e come atto dopo emesso questo atto.

Alla quale difficoltà dobbiamo rispondere quello che nella Teologia, a Dio piacendo, più estesamente sporremo sciogliendo ogni difficoltà, cioè che nell'essere infinito non c'è un prima e un poi, che egli dall'eternità ha sempre amato tanto l'essere col suo termine reale infinito, quanto l'essere col suo termine reale finito, secondo l'amabilità dello stesso essere, e quindi che l'atto stesso creativo è eterno; e non essendo mancato mai, perchè non è mancato mai un tale amore, nè poteva mancare, nè pur mai cadde in Dio potenzialità di sorte alcuna. Che se noi la pensiamo ipoteticamente, è questo un concetto puramente dialettico non avente verità, un concetto che nasce dalla imperfezione della nostra intelligenza.

Articolo IV.

In qual senso abbiamo chiamato l'essere materia universale ossia primo determinabile.

439. Tutto quello che abbiamo detto fin qui dà una nova luce alla sentenza che « l'essere sia materia universale ossia primo determinabile ».

Noi abbiamo pronunciata questa proposizione considerandola solo dialetticamente, parlando « dell'essere indeterminato oggetto del nostro naturale intuito » e abbiamo detto che quest'essere rimane sempre il medesimo, ma a cagione che si cangiano i suoi termini, egli come presente a tutti, si dice materia di tutte le entità, non perchè egli si modifichi come si modificherebbe un corpo che prende diverse forme, ma perchè ciascuno de' varî termini unito intimamente con esso prende da esso il nome di entità e di ente, e senza lui non sarebbe. Laonde egli si considera come determinabile per l'apposizione a lui de' termini, e non in sè stesso: la determinabilità dunque altro non è che la *relazione* sua co' diversi suoi termini: il principio o fondamento della qual relazione stà ne' termini stessi.

E quanto pur ora abbiamo detto è un passo ulteriore di questa teoria; perocchè abbiamo trovato quale sia il *termine* che varia ne' diversi enti, cioè abbiamo trovato che è il *termine reale*.

Il principio volitivo e amoroso dell'Essere Assoluto subiettivo è quello che crea un reale finito, guardandolo nel reale infinito obiettivo, designandolo in esso e volendolo, secondo la regola dell'Amabilità dell'essere obiettivo, e questo *reale finito* nella sua esistenza subiettiva è l'universo.

440. Laonde il processo dialettico e l'ordine di priorità e posteriorità di concetti nel raziocinio scientifico (*Logic.* 440 *sgg.*) è il seguente:

1.° Deve precedere il *concetto della volontà divina* che si porta in tutta l'amabilità dell'essere obiettivo.

2.° Viene in secondo luogo il concetto della *realità finita* determinata e creata dall'atto di quella volontà divina.

3.° Viene in terzo luogo la relazione tra questa *realità fi-*

nita già esistente coll' essere indeterminato, pel quale avviene che quest'essere indeterminato mostri alla mente nostra varie determinazioni finite rispondenti agli enti finiti, di cui egli, l'essere indeterminato, rimane il subietto antecedente. Gli enti in quanto sono reali, diversi tra loro, hanno una moltiplicità di relazioni coll' unico e identico essere iniziale indeterminato il quale perciò si considera come *determinabile* diversamente, e in quanto riceve queste determinazioni diverse dicesi *materia universale dialettica*.

Il *principio* di questa relazione dialettica giace dunque ne' termini reali finiti diversi, e l'essere non costituisce che il *termine* della relazione, onde la relazione nol modifica. Ma poichè egli è per sè antecedente ai detti termini ed è comune a tutti, perciò si dice, dialetticamente, il primo determinabile.

La qualità dunque di essere determinabile, benchè apparisca subito alla nostra mente, supposta la percezione degli enti finiti, pure non trova la sua *ragione ontologica* se non quando una speculazione di più alta riflessione ascende allo stesso atto creativo di Dio. Ma appunto perchè questa ragione ontologica non è data dall'intuito nè dall'essere intuíto, la detta speculazione è quella che la investiga, e perciò ella non è necessaria affinchè noi abbiamo semplicemente la notizia che l'essere indeterminato sia il *primo determinabile*, benchè in questa notizia non apparisca il perchè egli sia tale.

441. Quì nondimeno potrà parere che noi diciamo cose contraddittorie, perocchè in un luogo abbiamo detto, che la *possibilità* è una relazione che ha il suo principio o fondamento nelle *essenze*, e il suo *termine* ne' reali percepiti o imaginati, e però che in quelle è una proprietà positiva, non in questi; per lo contrario ora diciamo che il principio della relazione di *determinabilità*, che si attribuisce all' essere, sta ne' suoi termini stessi, i quali sono quelli che restringono l'essere medesimo, e perciò è determinabile per essi e non essi per lui: è determinabile per la relazione ch'essi hanno con lui, e non viceversa. E veramente la stessa parola *determinabilità* — in quanto alla forma dialettica — indica una potenza piuttosto di ricevere che di dare.

Ma l'apparenza di contraddizione svanirà quando si avrà bene considerato che altro è la *possibilità* delle cose reali da noi per-

cepite che si contempla nelle loro *immediate essenze*, e che abbiamo chiamata *possibilità media*; ed altro è la *determinabilità* dell'essere stesso anteriore alle essenze che abbiamo chiamata *possibilità suprema* e che è la possibilità delle stesse essenze (.422*).

Ora riguardo a questa seconda noi abbiamo detto così. « L'Essenza dell'essere in sè — come pure l'essere iniziale — non ammette modificazioni, ma è semplice ed immutabile, tale è l'essere nella sua forma obiettiva. Ma l'Essere stesso nella sua forma subiettiva adeguato all'Essere nella forma obiettiva è vivente, intelligente, volente, e la volontà sua è la sua intelligenza operante o pratica. Questa intelligenza operante ha per suo oggetto l'Essere nella sua forma obiettiva in quanto è essenzialmente Amabile e Amato. Amandolo ella in tutti i modi, l'ama e lo vuole nel suo tutto, e poi, intelligenza come è, ne restringe la realità e l'ama ancora così ristretto. Questo restringimento della realità obiettiva non è già cosa che affetti o che modifichi lo stesso essere obiettivo, ma il restringimento rimane nello sguardo amoroso della detta intelligenza operante, la quale non contenta, per così dire, di vederlo e di amarlo nell'intera e piena sua realità, l'ama anche ristretto in tutti que' modi di realità, ne' quali ella lo guarda e guardandolo lo percepisce, e ne' quali lo trova amabile quanto più può essere nella limitazione. Quest'atto dell'intelligenza operante dell'Essere assoluto subiettivo, col quale restringe il suo sguardo amoroso a una realità obiettiva da sè definita secondo l'amabilità, è l'atto creativo. Il termine reale così circoscritto dallo sguardo volontario e amoroso di Dio, non sarebbe oggetto pieno e vero se non avesse l'*esistenza subiettiva*, perchè non ci sarebbe tutto nell'oggetto se non ci fosse questa. Onde per un tale sguardo, l'esistenza obiettiva del finito involge necessariamente la subiettiva, e questa è l'Universo in se stesso. Il reale finito dunque acquista così un'*esistenza obiettiva* e un'*esistenza subiettiva* ed in sè. Quindi da una parte si hanno le *essenze*, dall'altra si hanno i *reali sussistenti finiti*. Il mondo, come dicevamo, in sè stesso non è che il *reale finito avente l'esistenza subiettiva*, e l'uomo del pari, essendo uno de' reali che esistono nel mondo. Ma l'esistenza subiettiva si compone di due elementi: 1.° del reale, 2.° e dell'essere; chè senza l'*essere* il reale non avrebbe esistenza non istando il termine senza il suo principio.

Ora l'essere non si modifica per trovarsi presente a' suoi termini reali finiti, come vedemmo, ma egli non stà loro presente se non in quel tanto che hanno di realità, colla quale presenza gli fa enti. L'uomo, uno di questi enti, è dotato d'intelligenza. Che cosa vuol dire dotato d'intelligenza? Non altro che avere la facoltà di apprendere l'intelligibilità degli enti. L'essere è essenzialmente intelligibile e non si può apprendere senza che sia inteso e esso fa conoscere il suo termine reale finito. Quindi l'uomo come intelligente intuisce l'essere. Ma l'essere in tutti i reali finiti non è che iniziale, perchè il reale finito non è suo termine proprio, essendo il suo termine proprio essenzialmente infinito. L'uomo dunque ha l'intuito dell'essere iniziale. Ma anteriormente a' suoi termini l'essere iniziale è indeterminato. L'intuito di quest'essere indeterminato è quello che costituisce l'intelligenza dell'uomo, e con esso vede ne' reali finiti lo stesso essere come loro inizio. Si consideri che quest'essere indeterminato non può essere ristretto ad alcun termine, sia perchè non ne ha ancora nessuno, sia perchè è necessario veder tutto, se non totalmente, l'essere, per intendere poi ciascun termine, essendo anche l'essere indivisibile.

442. Stabilito bene tutto ciò, si scorge subito che i termini finiti si possono considerare in tre relazioni coll'essere, cioè:

1.° O in relazione coll'*essere indeterminato* e ideale che è oggetto del naturale intuito dell'uomo;

2.° O in relazione coll'Essere assoluto nella sua forma subiettiva; quale si ritrova dover esistere colla riflessione;

3.° O in relazione coll'Essere assoluto nella sua forma obiettiva, che pure colla riflessione si discopre.

Se si considera la relazione che i *termini finiti* dell'essere hanno coll'*essere indeterminato* informante secondo natura le menti create, non è possibile concepire che quell'essere sia limitato, determinato, finito, se non riportando ad esso i termini finiti, quasi come quando s'applica ad una tela bianca un merletto a traforo di qualche colore, che la tela nulla ne soffre o si altera punto, ma sovr'essa tuttavia appaiono gli occhi coloriti e le maglie del merletto, e tutte le ripiegature, intrecci e gruppi de' fili, e ciò perchè la vista di chi riguarda unisce quelle due cose riportando l'una sull'altra. In nessun altro modo che per questo cotal

confronto, che la mente fa, si potrebbe concepire alcuna differenza in quell'essere indeterminato, uniforme e del tutto semplicissimo, ed è per questo che egli, anche dopo essersi concepito determinato con questo sguardo, apparisce all'altro sguardo dell'intuito indeterminato come prima. In questa relazione pertanto che fa la mente tra il reale finito e l'essere, essa trova „l'ente finito". Ma il principio e fondamento della relazione sta tutto nel *reale finito;* poichè è questo che colla intelligenza si riporta e riferisce all'essere che così diviene nella mente suo principio, e l'ente finito è costituito. Dopo dunque che noi abbiamo percepiti i reali finiti come enti, all'essere congiungendoli — come prima gli ha congiunti Iddio colla sua intelligenza creatrice — noi possiamo esercitare l'astrazione dividendo con questa di novo da' reali l'essere intuito, e in tal modo considerare l'essere indeterminato come atto a ricevere per suo termine i detti reali finiti ed altri quanti ne possiamo a nostra voglia imaginare, perchè vediamo che egli nulla patendo a rendersi inizio, ed essendo illimitato, può riceverne di tali termini senza fine. L'essere considerato così astratto da' termini reali finiti, percepiti da noi od imaginati, dà luogo al pensiero ch'egli abbia quest'attitudine di servir d'inizio a tali termini, e quest'attitudine è quella che chiamiamo *possibilità.* Ma appunto perchè tutto questo è un lavoro d'astrazione, e l'astrazione non è mai una prima concezione, ma posteriore, e appartenente al pensar parziale *(Psicol.* 1319 *sgg.)*, perciò il concetto di *possibilità suprema* — cioè quella che si attribuisce all'essere e non alle essenze determinate — non appartiene propriamente all'essere intuito, ma si scopre e forma di poi colla mente quando colla riflessione astraente, che succede alle percezioni de' reali, si pensa alla sua *suscettività* d'avere nel modo detto i reali finiti per termine. Apparisce dunque da tutto questo la verità di quello che noi abbiamo detto, cioè che se si parla della *possibilità suprema,* questa è una relazione de' termini finiti coll'essere indeterminato che ha il suo principio e fondamento negli stessi esseri finiti, e il suo termine nell'essere indeterminato, poichè una tale relazione non esiste se non supponendo che i termini finiti o percepiti o imaginati già esistano ed esistendo si possa da loro astrarre, e così astratti, e non però annullati, vedere la loro *possibilità* nell'essere indeterminato.

443. Ma tutt'altro discorso convien fare quando si parli della *possibilità media*, che abbiamo detto essere quella che risiede nelle *essenze determinate e piene* (1) degli enti finiti. Perocchè in questo caso la relazione che costituisce questa possibilità passa non già tra i termini finiti e l'essere indeterminato, ma tra i reali finiti e le loro essenze determinate: che è quanto dire tra i termini stessi dell'essere. Perocchè tanto le essenze determinate quanto i reali ad esse corrispondenti sono termini dell'essere. Abbiamo già indicato come per l'atto creativo il reale finito acquista un'esistenza obiettiva, e ad un tempo un'esistenza subiettiva che è richiesta da quella, perchè l'obietto non è che il subietto nella forma d'oggetto (oggettivato). L'esistenza obiettiva è l'essenza determinata, quella per la quale il reale nella sua forma subiettiva si conosce: è l'intelligibilità di questa. Quando dunque la nostra mente riporta il reale — esistente subiettivamente — alla sua essenza (sua intelligibilità), allora già esistono i due termini della relazione: esistono questi due termini non solo assolutamente per l'atto creativo che li fa esistere, ma anche riguardo all'intelligenza dell'uomo. Come esistono assolutamente per l'atto creativo? Nel modo che abbiamo detto, cioè l'Essere Assoluto nella forma subiettiva col suo sguardo amoroso si portò nell'essere obiettivo e non considerò ed amò soltanto tutta la realità che egli gli mostrava, ma amò anche in esso una realità finita, definendola egli stesso. Come esiste riguardo all'intelligenza dell'uomo? Riportando il reale finito percepito all'essere indeterminato a sè manifesto e vedendo in esso il suo essere iniziale, cioè l'essere al reale proporzionato. Quest'essere iniziale de'singoli, in quant'è intelligibile, è limitato a' singoli reali che fa conoscere, ed è quello che mostra in sè la loro essenza determinata e piena co' limiti de' reali stessi percepiti. Poichè abbiamo veduto che nell'oggetto dell'intuito si distingue l'*essenza*, o l'essere che è il conosciuto, e la sua conoscibilità, che è conseguente e inerente alla sua oggettività, la quale conoscibilità se si astrae dicesi *idea*. Essendo dunque per sè conoscibile l'essere, l'essere iniziale d'un dato rea-

(1) Parliamo di queste sole che sono le prime, perchè le altre, cioè le specifiche astratte e le generiche, non sono che astrazioni di queste e si può proporzionalmente fare un simile discorso di queste.

le fa conoscere questo, ed in tanto chiamasi or l'essenza or l'idea di questo. L'essenza dunque intelligibile d'un reale finito non è l'essere indeterminato ancora, ma è quell'essere a cui è stato già soprapposto dalla nostra mente — per non uscire dalla similitudine usata di sopra — quel lavoro a traforo o a maglia di altro colore, segnando in esso colla mente que' punti che a questo si avvengono, e quasi direi si combaciano. Fatto questo, noi possiamo usare l'astrazione in due modi, poichè possiamo astrarre tanto dal reale, che è come il merletto sovra indicato, quanto da quel disegno di lui, che mentalmente trasportiamo nell'essere, e che è la sua obiettività e intelligibilità — a noi relativa — e facendo questa astrazione perveniamo al concetto di quella che abbiamo chiamata *possibilità suprema* come residente nell'essere; ovvero possiamo astrarre dal solo reale, conservando e riguardando il disegno del reale nell'essere stesso, e allora noi in questo disegno, che è l'intelligibilità e l'essenza, ci formiamo il concetto della *possibilità media* che appunto nelle essenze risiede. Per conoscere dunque qual sia il principio o fondamento di questa relazione, noi dobbiamo vedere qual sia l'ordine de' due termini: 1.° l'essenza, 2.° e il reale. Ora noi vediamo che nell'essenza del reale giace l'essere iniziale, pel quale il reale esiste, essendo impossibile che il reale o sia o si concepisca senza l'essere. Perocchè nell'essenza, sebbene sia oggettiva e come tale intelligibile, si contiene come veduto l'essere che acquista forma subiettiva dalla sua unione col reale. Vediamo in secondo luogo che il termine reale soggiace al tempo, di maniera che non è necessario che sempre esista, ma purchè esista una volta, sia in un tempo passato, presente, o futuro, l'essenza a lui relativa è sempre concepibile, e concepibile come eterna, e immutabile, partecipando queste qualità dall'essere stesso in cui si vede. Può dunque esistere l'essenza determinata in una mente prima e dopo che esista il reale nella sua forma subiettiva, benchè a questo si riferisca e però questo deva una volta esistere. Laonde quantunque l'essenza determinata e il reale abbiano un'intima connessione tra loro di maniera che entrambi formano un solo termine dell'atto creativo, tuttavia se si sopprime o coll'astrazione o colla distruzione o col ritardo della sua esistenza subiettiva il reale, l'essenza esiste nella mente; ma non viceversa, perocchè è impossi-

bile pur concepire l'esistenza subiettiva del reale, senza la sua essenza. E appunto perchè il reale, dentro i detti limiti, si può sopprimere — sopprimendosi o per astrazione o pel fatto — nell'essenza si vede la *possibilità* del medesimo. Questa possibilità dunque, in quanto si distingue dal medesimo reale, ha il suo principio e fondamento e la sua propria sede nell'essenza medesima. Poichè dopo che la mente acquistò l'essenza, questa le basta a vedere un reale possibile, e anche ad imaginarlo esistente, che è una specie di creazione imaginativa: il che è quanto noi abbiam detto parlando della possibilità media considerata come relazione.

444. E a conferma di questo si consideri, che a una medesima essenza alcuna volta possono corrispondere infiniti reali, ed ella contenere la possibilità di ciascuno, non più dell'uno che dell'altro. Sia pure dunque che un reale si richieda, acciocchè sia pensata e così sia la sua essenza — di che parleremo in appresso, — ma basta un solo, e, dato questo solo, già si pensa un'essenza che può aver per suo termine innumerabili reali. Laonde la possibilità de' reali non si può contenere in nessuno di essi, perchè ella è universale e abbraccia tutti ugualmente. Onde anche posto che un reale sia necessario all'essenza, tutti gli altri uguali non sono necessarî, e pure in essa sono possibili. E quel reale che si ammette per necessario non è necessario che sia uno piuttosto che l'altro degli innumerabili. Laonde questa eccedenza dell'essenza dal reale, uno di numero e non fisso, è quella che si dice possibilità di tutti. Questa possibilità dunque è una relazione che ha il suo fondamento nell'essenza, fondamento che sta nella proprietà dell'essenza determinata «di contenere l'essere iniziale in quel tanto che a quel reale così limitato, e ad ognuno qualunque, è necessario per esistere e quindi di contenere la conoscibilità di questi enti». Laonde l'essenza è l'elemento principale degli enti reali, perchè essa è l'essere proprio di questi, e l'altro elemento non è che il termine reale che da sè solo non è ente nè concepibile, e ad essa unito può moltiplicarsi senza numero, rimanendo ella la medesima, una e semplicissima. Nello stesso tempo si vede, come data una volta l'essenza come oggetto dello sguardo della mente, ella non si altera nè può alterarsi, sia che i reali ad essa corrispondenti sieno molti o pochi, o che si distruggano tutti, e poi sieno riprodotti. Pe-

rocchè l'essere, come abbiamo veduto, non fa esistere i reali che colla sua presenza, e l'esser presente non muta l'essere, e l'essenza non è che l'essere dalla mente divina circoscritto al bisogno del termine reale finito. Poichè dovendo l'*essere* esser presente ad ogni minima parte e attualità del reale (*302 sgg., 376, 385 sgg.*) è necessario che egli stesso apparisca davanti al veder della mente definito e limitato dal reale e dal complesso maggiore o minore de'suoi elementi anche formali ed astratti rendendo così una rappresentazione del reale stesso, che è quella che fu detta idea esemplare, o tipo degli enti contingenti. Ma poichè è la mente divina che così lo determina, mediante l'atto creativo, perciò questa determinazione intellettiva dell'essere è al tutto indipendente e impassibile dai reali medesimi.

Dalle quali cose tutte possiamo conchiudere, che se l'essere oggettivo indeterminato per sè non ha nessun limite, ma quando ha di fronte l'ente finito allora prende dei limiti relativi alla mente che in esso riguarda, ne viene che quella relazione che abbiamo chiamata *possibilità suprema,* benchè si contempli nell'essere oggettivo indeterminato, abbia il suo fondamento nell'ente finito, senza il quale non è concepibile quella relazione, e il suo termine nell'ente oggettivo infinito. Ma poichè l'ente finito si compone di due elementi cioè dell'*essenza* che è suo principio e del *reale* che è suo termine, se noi confrontiamo questi due elementi l'uno all'altro — e non si può fare il confronto se non supposto che sia già dato l'ente finito — scorgiamo che la *possibilità media,* dimorante nell'essenza, è una relazione che ha il suo fondamento e principio nell'essenza stessa, e il suo termine soltanto ne' reali. Ma questo non è tutto. Conviene che abbracciamo nella nostra considerazione un altro elemento che compisca questa dottrina.

445. Consideriamo a tale scopo l'origine di tutte queste nozioni nell'uomo. Si trova in esse questo progresso:

1.° L'uomo *percepisce* prima gli *enti finiti.*

2.° Di poi colla riflessione vede che gli enti finiti da lui *percepiti* sono composti di due elementi: *a)* l'essenza, *b*) il reale: e coll'astrazione divide l'uno dall'altro.

3.° Confronta l'elemento reale coll'essenza, e da questo confronto vede che senza l'essenza l'elemento reale non sarebbe *ente* perchè non sarebbe al tutto: e che l'essenza può essere da

lui pensata anche annullandosi il suo reale corrispondente: pone dunque nell'essenza la possibilità del reale.

4.° Con un'altra riflessione s'accorge che egli non avrebbe cominciato a pensare l'*essenza*, se non avesse *percepito* una qualche volta l'ente reale tutto intero: questo gli prova che i due elementi hanno tra loro un sintesismo, cioè che devono esser comparsi insieme davanti alla mente. Ma nello stesso tempo vede che questo non prova la necessità che il termine reale finito sussista ossia esista in sè, acciocchè ci sia l'essenza; ma prova solo la necessità che ci sia una *mente* che in qualunque modo abbia avuto la potenza di pensare ad un tempo l'essenza e il reale. Data questa mente, c'è l'uno e l'altro elemento davanti ad essa, e c'è la relazione tra l'uno e l'altro. Questa mente, qualunque sia, umana o divina, è un reale ella stessa. Dunque acciocchè ci sia l'essenza è bensì necessario che ci sia un reale in sè esistente, ma basta che questo reale sia una mente reale che pensi simultaneamente i due elementi, e non è necessario che esista in sè quel reale finito che corrisponde all'essenza.

5.° Veduto questo e presupposta questa mente atta a pensare ad un tempo — in qualunque modo — l'essenza e il reale corrispondente, benchè questo secondo non esista in sè, è data una relazione tra i due elementi pensati da quella mente reale, cioè l'*essenza* e il *reale pensato*, non ancora esistente in sè. E questo *reale pensato* è il terzo elemento che dicevamo necessario a compire la dottrina della possibilità di cui parliamo, poichè altro è la relazione tra *l'essenza* e il *reale pensato*, e altro è la relazione tra l'*essenza* e il *reale* esistente in sè per l'unione sua coll'essenza. È questa seconda relazione che costituisce la *possibilità media* ed ideale di cui parliamo, la quale ha nell'essenza il suo principio e fondamento, e nel reale in sè ha solamente il suo termine.

Ma se consideriamo l'altra relazione, cioè quella che passa tra l'*essenza* e il *reale pensato*, noi non abbiamo più il concetto della *possibilità media* di cui parlavamo: ma abbiamo un'altra relazione che è condizione ontologica della relazione che costituisce la *possibilità media*. La qual altra relazione appunto perchè è una condizione ontologica di questa, non si scopre che con un raziocinio molto avanzato e laborioso, laddove questa è presentata al-

l'uomo dall'intuito delle essenze quasi direi immediatamente. Laonde i filosofi trattarono di questa seconda relazione e non della prima o certo assai poco.

Se si considera dunque la relazione tra l'*essenza* e il *reale pensato,* vedesi che questi due estremi hanno un perfetto sintesismo tra loro, di modo che ciascuno di essi è ugualmente principio e termine della relazione che costituiscono insieme, di maniera che non è concepibile un'essenza senza che ci sia di contro il *pensiero* d'un reale, nè è possibile il *pensiero del reale* senza che ci sia di contro l'essenza, formando tutt'e due insieme queste cose l'ente finito, in quant'è l'essenza nella forma oggettiva, in quant'è il *reale* nella forma subiettiva, e questa in quella. Noi lasciamo ora questo discorso per riprenderlo tra poco.

6.° La speculazione qua pervenuta considera a parte le essenze d'una moltitudine di enti finiti, e vede che tutt'esse non sono altro che l'essere variamente limitato e conformato ai reali finiti pensati, de' quali così diviene l'iniziamento, l'essere loro proprio. E questa limitazione e quasi configurazione dell'*essere* è spiegata da quello che abbiam detto e che qui giova ripetere, cioè che ad ogni minimo chè di reale è uopo l'essere acciocchè sia; onde l'essere seguendo colla sua presenza il reale in ogni minima sua parte, e non più, è dalla mente veduto così al reale adattato e configurato e da esso limitato. Quello sguardo dunque della mente che pensa il reale limitato è quello stesso che vede l'essere limitato ugualmente, che per questa limitazione prende il nome d'essenza.

Veduto questo, conchiude che dunque l'essere non è limitato per sè stesso, o in sè stesso; ma è limitato dal guardo della mente che pensando il reale finito, con questo stesso, bisognoso dell'essere, lo limita a sè stessa e così limitato lo vede. Vede dunque che la limitazione viene dallo sguardo della mente e non dall'essere stesso e che è posta da quella; benchè la mente non potrebbe limitare così il suo sguardo se l'essere stesso suo oggetto essenziale non fosse. Confrontando dunque le essenze prodotte dalla mente, per la limitazione imposta al suo proprio sguardo, coll'essere, si considera l'essere come la *possibilità* delle essenze, ma venendo queste costituite nella loro limitazione dalla mente e non subendo l'essere stesso alcuna modificazione se non rela-

tiva alla mente, è da dire che il principio e il fondamento di questa relazione sia nelle essenze stesse dalla mente prodotte, e nell'essere soltanto il termine della medesima. Ed è bensì vero che il fondo delle essenze stesse è l'essere, ma non si chiama essenza del finito se non per la limitazione, ed è questa appunto il principio e fondamento della relazione medesima.

446. Abbiamo in tutto questo discorso supposta la necessità d'una mente qualunque, come condizione e causa delle essenze. Ma ora conviene che vediamo qual sia la mente, che si richiede, acciocchè le essenze finite esistano. Se noi consideriamo la mente umana e il modo pel quale ella viene gradatamente a queste speculazioni mediante i sei passi del raziocinio ontologico da noi testè distinti, vediamo che ella incomincia il suo lavoro dalla *percezione degli enti finiti*. Prima dunque che la mente umana s'accinga a questo lavoro, i *reali finiti esistono*. Questi dunque sono da essa indipendenti; l'uomo, avuta l'azione di questi reali finiti nel suo sentimento, colla sua mente riporta questa azione sentita all'essere che intuisce, e questo sguardo limitandosi all'estensione de' reali, vede l'essere a questi acccomodato, cioè vede l'essenze: così ha la percezione intellettiva degli enti finiti, che è il pensiero simultaneo dell'essenza e del reale: ossia è l'unione dell'*essenza* e del *reale pensato* in un solo ente. Ma i reali finiti esistendo prima che faccia tutto ciò la mente umana, e non potendo esistere il reale senza la sua essenza, convien dire che avanti che l'uomo veda le loro essenze, queste pure esistevano come necessarie all'esistenza de' reali stessi. Non potendo dunque queste esistere se non per una mente, e in una mente, è necessario conchiudere che prima della mente dell'uomo esista una mente che pensa ad un tempo l'essenza ed il reale finito, e che con questo pensiero abbia fatto esistere simultaneamente l'uno e l'altro elemento, e questa è la mente creatrice di Dio. Nova prova è questa e luculentissima della divina esistenza tratta dall'esistenza de' reali finiti (*Sistema* 103, 180).

447. Quindi la questione della *possibilità suprema* e *media* che si riferisce all'Essere indeterminato, ci conduce ad un'altra, cioè alla questione della *causa efficiente*, origine di tutta questa possibilità, la quale causa efficiente abbiam detto non poter esser altro che la mente pratica e creatrice di Dio.

Ritorna adunque qui la domanda « se in questa *causa efficiente* ci possa esser potenza », prendendo la parola *potenza* secondo la definizione data da noi.

È dunque a considerare, che concependo noi negli enti finiti, — che sono l'oggetto positivo del nostro sapere — sempre *potenza* ed *atto*, perchè gli enti finiti per lo più hanno appunto questo di proprio di non esistere con tutta la loro attività, ma parte di questa tenerla involta e inesplicata, e poi esplicarla mediante certi stimoli ed occasioni, e ciò perchè non sono mai cause piene; noi applichiamo le stesse forme dialettiche di potenza ed atto a tutte le cause, e anche alla Causa prima; benchè riflettendoci meglio in appresso vediamo di aver corso in questa applicazione, non essendoci in essa che puro atto.

Secondo dunque questo modo imperfetto del nostro concepire, noi consideriamo anche la Mente o Intelligenza operativa di Dio come in due stati successivi, l'uno di *potenza*, l'altro di *atto*.

Considerandola nello stato di *potenza* noi ci formiamo il concetto di *potenza creatrice*, e in questa vediamo l'*origine ontologica* della *possibilità suprema*. Perocchè questa non ci potrebbe essere se non ci fosse la potenza creatrice, cioè quella potenza che pone la realità finita e con essa le essenze ad essa corrispondenti.

Considerandola nello stato di *atto*, noi abbiamo già l'Universo creato, e in quest'atto noi vediamo l'*origine ontologica* della *possibilità media;* perchè abbiamo il reale finito pensato come possibile nell'essenze attualmente esistenti nella divina mente.

Ma si osservi bene, che considerandosi l'Intelligenza pratica e creatrice di Dio ancora in potenza a creare — nel quale stato non fu mai — non ci sono ancora le essenze finite perchè essa non ha fatto ancora quell'atto con cui le circoscrive e distingue. Che cosa dunque ci rimane? La sola possibilità di queste essenze che è quella che abbiamo chiamata possibilità suprema. Ma questa possibilità si può considerare da due lati, o dal lato dell'Intelligenza divina che ha la potenza del suo atto, e questa si chiama acconciamente *potenzialità* delle essenze, o dal lato dell'*essere oggettivo*, nel quale riguardando quella Intelligenza le forma, e questa propriamente si chiama *possibilità*.

448. Richiamiamo dunque alla mente le tre relazioni de' termini finiti coll'essere, che abbiamo distinte a principio.

1.° La loro relazione coll'*essere indeterminato*, e di questa abbiamo parlato e veduto che ella ha il suo principio e fondamento ne' termini finiti e il suo termine nell' essere indeterminato, *possibilità suprema ideologica*.

2.° La loro relazione coll'Essere assoluto nella sua forma subiettiva, e questa è la *potenzialità suprema* delle essenze, la quale ha il suo principio e fondamento nella Intelligenza pratica dell'Essere assoluto, e però nella realità, e il suo termine nell'Essere assoluto obiettivo.

3.° La loro relazione coll'Essere assoluto obiettivo, e questa è la *possibilità suprema ontologica*. Ora questa relazione altro non significa se non che « l'Essere assoluto obiettivo ha l'attitudine d'essere riguardato dalla mente non solo nel suo tutto ma anche ristretto, non però in modo che egli stesso soffra questa restrizione, ma ristretto d'una restrizione relativa unicamente al modo d'operare della mente stessa. E però se si paragonano le essenze finite con quest'Essere assoluto, si può dire che prima della esistenza di queste egli ne contenga la *possibilità* e che « in lui sia il principio e fondamento di questa relazione, e nelle essenze che ancor non sono il termine ». Ma egli è evidente che questa è una relazione dialettica; perchè nè ancora sono le essenze, nè l'attitudine dell'Essere assoluto obiettivo, ad essere così veduto, è qualche cosa propria di lui, ma della mente e della relazione di questa con esso. Onde la *potenzialità* delle essenze è la causa della relazione dialettica che chiamammo *possibilità suprema ontologica*.

449. Per significare dunque in altre parole la natura di queste *possibilità supreme, l'ontologica e l'ideologica*, si distingua tra l'*origine* d'una relazione e la *natura* d'una relazione esistente. Quando una relazione già esiste, allora si può determinarne la natura e trovare a quale delle due entità, tra cui essa corre, appartenga la proprietà di *principio*, a quale appartenga la proprietà di *termine* della stessa, posto che trattisi d'una relazione le cui entità abbiano queste distinte proprietà. Ma prima che le due entità esistano, l'una a fronte dell'altra, e però prima che esista la relazione che passa tra esse, può esistere il principio o

fondamento della relazione — che è una qualità positiva, — o per dir meglio, può esistere quella *proprietà* che in appresso, quando l'altra entità acquista l'esistenza, diviene principio o fondamento di quella relazione, di cui questa seconda entità, tosto che esiste, è termine. E così appunto accade della *possibilità suprema ontologica*: prima che la volontà divina sia uscita al suo atto creativo, quella non esiste ancora come relazione, perchè nell'Essere obiettivo solo non si vede alcun finito, e affinchè si pensi la sua attitudine di somministrarlo a una Mente, convien ricorrere alla potenza della mente di restringere il suo sguardo. Dunque quell'*attitudine* si concepisce dopo aver concepito la relazione della Mente con esso, cioè la *possibilità suprema ontologica* è come una conseguenza di questa potenzialità. La *possibilità suprema ontologica* è dunque un conseguente alla relazione che passa tra l'Essere Assoluto nella forma subiettiva, e l'Essere assoluto nella forma obiettiva, conseguente che ne trae il pensiero.

Ma il pensiero non può dedurre questo conseguente dell'*attitudine dell'Essere obiettivo ad essere in tal modo riguardato dalla mente*, se non conosce prima l'atto di questa mente, il quale atto solo gli fa conoscere la potenza. E però nell'ordine logico la *possibilità suprema ontologica* è un concetto posteriore a quello della *potenzialità suprema*, come questo è un concetto posteriore a quello dell'*attualità dell'atto creativo.*

La *possibilità suprema ideologica* poi se si considera ontologicamente e rispetto alla Mente suprema, che ne conosce l'origine, è un concetto posteriore a tutti i precedenti, perchè suppone già avvenuta la creazione. Ma rispetto alla mente umana, le è data immediatamente, perchè le è dato ad intuire l'essere indeterminato in cui la trova. E veramente questo stesso essere indeterminato, in cui riguarda di continuo lo spirito umano, è egli stesso conseguente alla creazione dell'uomo e dell'altre finite intelligenze. E che cos'è altro se non l'Essere oggettivo, ma ristretto al suo inizio rimanendo occulto il termine? È dunque questo — dialetticamente parlando — il primo restringimento che la Mente creatrice pose al suo sguardo quando volle creare il Mondo. Poichè l'Essere oggettivo per sè è tutta luce senza distinzione di principio e di termine. Ma solo per l'atto creativo della divina mente

apparisce all'uomo come inizio. L'essere iniziale dunque e indeterminato è così limitato dall'Atto creatore.

Or come trova in esso l'uomo la possibilità ideologica delle essenze? Col riferire a lui i reali percepiti e vedere in esso l'inizio di questi. Col confronto di questi reali la mente umana lo determina. Ella dopo di ciò, trasportandosi colla riflessione addietro, lo chiama il *primo determinabile* ossia la possibilità suprema ideologica.

CAPITOLO V.

Corollarî importanti dell'esposta dottrina.

450. Prima di procedere avanti nell'esposizione della dottrina dell'atto e della potenza, conviene che ci tratteniamo a dedurre dalle cose dette fin qui degli importantissimi corollarî che esse ci somministrano.

ARTICOLO I.

Primo Corollario. — Ragione ontologica del principio, che non può esistere se non ciò che è concepibile.

451. Questa proposizione ci è somministrata già dall'Ideologia come evidente e perciò non ha bisogno di prova.

Può però essere anche questa evidenza ideologica analizzata dalla riflessione e ridotta ad un argomento così: È concepibile *tutto ciò* che non involge contraddizione; ma ciò che involge contraddizione implica annullamento di sè, perchè un estremo della contraddizione annienta l'altro, di modo che ogni contraddizione si può rappresentare con questa formola: $a - a = o$. Ora il nulla non può essere, perchè è appunto non essere. Dunque ciò che non si può concepire non può esistere.

Questa prova è fondata sulla latitudine del pensiero e dell'intelligenza, essa nasce dall'aver questa per sua propria forma obiettiva l'essere, e parlando dell'intelligenza umana l'*essere indeterminato* il quale non ha limiti, e questa essenziale illimitazione dell'essere, e dell'essere indeterminato, è evidente per sè.

La ragione ontologica non è dunque necessaria, acciocchè l'uomo conosca questa verità come evidente. Ma anche le cose alla mente evidenti hanno una causa della loro evidenza nell'Essere assoluto, e questa si dice *ragione ontologica*. Questa ragione non serve dunque a formare o ad accrescere l'evidenza della verità, ma è utile a compire la scienza, e di più, a sciogliere i sofismi che la riflessione talora accampa contro l'evidenza stessa.

Avendo noi dunque veduto che l'Essere ha tre forme essenziali, la seconda delle quali è l'obiettiva, e dovendo l'Essere assoluto sussistere compiuto in tutte tre quelle forme, è evidente che egli non solo è concepibile e intelligibile a sè stesso ma anche attualmente inteso, tale essendo la natura della forma obiettiva.

452. Venendo poi all'ente limitato e creato, noi abbiamo dimostrato che questo è un termine non necessario all'Essere assoluto, e però che egli non può esistere se non per l'opera d'una libera volontà, ossia dell'intelligenza amorosa dell'Essere supremo nella sua forma subiettiva. Ma se il Mondo è l'opera dell'Intelligenza operativa e libera, conviene che egli sia stato creato coll'atto stesso con cui fu inteso, e però che egli sia concepibile e concepito. Non può dunque nulla esistere senz'essere concepibile.

Quest'è pure la *ragione ontologica* per la quale s'intende subito non solo « non essere possibile ciò che non è concepibile », ma ancora il contrario, giacchè « ogni concepibile si dichiara possibile ». Questo avviene perchè ciò che è concepibile, in quant'è concepibile, si vede eterno (essenza), e tale non potrebbe essere se non fosse concepito da una mente eterna. Se dunque c'è una mente eterna che ebbe potere di concepirlo la prima, e così farlo essere, è consentaneo che ella abbia anche il potere di dargli la realità, essendo cosa minore la realità che non l'essenza, e la causa potente a produrre questa, molto più deve essere potente a produrre quella. L'eternità e l'immutabilità essendo dunque d'immediata evidenza, quasi per un istinto intellettivo l'uomo è pronto a conchiudere che esse contengono la possibilità anche ontologica de' reali loro corrispondenti.

Articolo II.

Secondo Corollario. — Non può esistere realmente cosa alcuna che non sia, non solo concepibile, ma concepita da qualche mente.

453. L'Ideologo prova questa proposizione quasi per una divinazione deontologica facendo uso di questa serie di proposizioni: 1.° Ogni cosa reale non potrebbe essere e non sarebbe, se non fosse concepibile. 2.° Essendo concepibile ha la sua essenza ideale o intelligibilità. 3.° Questa è immutabile ed eterna. 4.° Ma non potrebbe essere eterna se non ci fosse una mente eterna che la concepisse. 5.° Dunque niuna cosa può realmente esistere, se non è ab eterno attualmente concepita.

L'Ontologia conferma e spiega questo ragionamento. Poichè avendo dimostrato che l'Essere assoluto è essenzialmente obiettivo, è dimostrato pure ch'egli è per sua essenza inteso. Avendo poi dimostrato che gli enti reali finiti non possono esistere se non per un atto della libera volontà della divina intelligenza, rimane che non possono esistere se non sieno concepiti e intesi dalla mente creatrice. Niente dunque può esistere realmente non solo che non sia intelligibile, ma che non sia inteso attualmente da qualche intendimento.

Articolo III.

Terzo Corollario. — La creazione non può esser fatta da altri che da Dio.

454. Questo corollario viene, dalle cose esposte, per più vie, e così trova in esse altrettante dimostrazioni.

La prima è questa. Gli enti finiti che compongono il mondo risultano da due elementi, cioè dal termine reale finito, e dall'essere iniziale che dà a questo termine la forma di ente. Ma l'essere iniziale è qualche cosa dell'Essere assoluto (*292, sgg. 294, sgg.*), e l'Essere assoluto è il solo che può disporre di ciò

che a sè appartiene, epperò il solo essere assoluto, Iddio, può essere il creatore del mondo (1).

La seconda è questa. Gli enti finiti che compongono il mondo non sono necessarî logicamente, perchè possono esser negati senza cadere in contraddizione. Se non sono necessarî logicamente, non sono nè pure necessarî ontologicamente, perchè abbiam veduto che il possibile è il concepibile (451, 452). Ma è concepibile ugualmente che il mondo esista e che il mondo non esista. È possibile dunque ugualmente l'esistenza e la non esistenza del mondo. Acciocchè dunque si verifichi piuttosto l'esistenza che la non esistenza ci vuole una causa reale che determini quella a preferenza di questa. Ma una tal causa non è determinata dall'oggetto, perchè la esistenza e la non esistenza di questo è indifferente, dunque questa *causa ragione sufficiente* dell'esistenza del mondo non può essere che una causa libera e straniera al mondo stesso: fuori del quale — che è il complesso degli enti finiti — non c'è che l'essere infinito, Dio. Dunque Dio solo è la causa creatrice del mondo.

La terza, che rinforza e rischiara anche la seconda, è questa. Non c'è di necessario altro che l'Essere, questo è semplice, indivisibile, infinito. Laonde è nelle sue tre forme infinite la subiettiva, l'obiettiva e la santitativa o morale. Non può dunque entrare nella sua natura niuna limitazione. Non essendo dunque necessario al compimento dell'Essere stesso niun ente finito, e la *natura* di quello non potendo essere il subietto di alcuna limitazione, rimane che l'*ente finito* non possa esser altro che l'effetto della sua libera *volontà* ossia Intelligenza amorosa e pratica. Se l'*essere finito* fosse una conseguenza della natura divina, farebbe parte di questa: il che abbiamo mostrato impossibile e ripugnante a quella natura essenzialmente illimitata. Se dunque non fa parte, e non è un'appendice della sua natura, è un' opera libera che va oltre la sua natura: la causa del mondo non può esser dunque che la libera attività, la libertà divina.

(1) Perciò S. Tommaso distingue con grande acutezza l'operare della *causa prima* dall'operare delle *cause seconde*, alla prima compete dar l'*essere*, alle seconde la *determinazione*. Cf. In II. *Sent. D.* I. *q.* I. *a.* I. — *Teodicea* 522, 547, 556-562, dove si mostra che Dio opera sempre per *modo di creazione*.

Articolo IV.

Quarto Corollario. — Concetto ed esistenza necessaria della libertà divina.

455. Che anzi di qui appunto si trae il concetto della libertà divina, e se ne prova l'esistenza necessaria.

Poichè siccome il concetto di *contingenza*, come abbiamo veduto, è quello pel quale d'un'entità si concepisce ugualmente che può essere e non essere, perchè non forma parte dell'*essere* stesso — che è necessario tutto, per modo che non si può concepire che non sia, — così il concetto della libertà divina è « il potere che ha l'Essere assoluto di far cose che non fanno parte della sua propria natura » e però cose contingenti, delle quali si può ugualmente concepire che sieno e che non sieno, di maniera che l'Essere assoluto non è obbligato e determinato a farle, perchè senz'esse egli nella sua propria natura è compiuto.

Ora che questo potere esista nell'Essere assoluto si prova argomentando dal *reale finito* del mondo nel modo che abbiam fatto, e che si riassume in queste proposizioni: 1.° Il reale finito e contingente esiste; 2.° Se esiste, c'è unita l'esistenza ossia l'essere iniziale, che lo fa esistere ossia essere ente; 3.° *L'essere iniziale* è un'appartenenza dell'Essere assoluto; 4.° Dunque l'Essere assoluto è la causa creatrice degli enti finiti e contingenti; 5.° Ma quella causa creatrice ossia quel potere dell'Essere assoluto, che fa esistere i contingenti, dicesi causa libera, o libertà di Dio; 6.° Dunque esiste necessariamente in Dio la *libertà*, secondo l'indicato concetto.

Articolo V.

Quinto Corollario. — L'Emanantismo è un sistema erroneo.

456. L'Emanantismo è quel sistema che fa uscire il contingente dalla sostanza dell'Essere assoluto.

Ma noi abbiamo veduto che il contingente non appartiene punto alla sostanza dell'Essere assoluto.

Dunque l'Emanantismo è un sistema erroneo.

Articolo VI.

Sesto Corollario. — Il Panteismo è un sistema erroneo.

457. Il Panteismo è quel sistema, che confonde in una sola natura il contingente e l'Essere assoluto.

Ma noi abbiamo veduto: 1.° Che il contingente non forma alcuna parte della natura dell'Essere assoluto; 2.° Che egli non è essere, ma che partecipa nel modo detto dell'essere, e così acquista la condizione di ente; 3.° Che partecipando dell'essere non si confonde con esso, perchè l'essere rimane unico per tutti i contingenti — di che la sua relazione mentale d'universale, — laddove ogni contingente è prefinito in sè stesso e diviso dagli altri.

Dunque il Panteismo è un sistema erroneo.

Articolo VII.

Settimo Corollario. — Descrizione della Creazione.

458. Ora, avendo noi detto che gli enti finiti, che compongono l'Universo, constano di due elementi, cioè l'*essere iniziale* e il *reale*, dedurremo dall'esposta dottrina prima i corollarî che tendono a far conoscere la natura del primo elemento, poi quelli, che tendono a far conoscere la natura del secondo elemento, e poi quelli che riguardano la loro unione.

E quanto al primo elemento, noi dicemmo, che l'essere iniziale accompagna ogni minimo chè di reale, perocchè nessuna particella di questo sarebbe, se non avesse l'essere iniziale. Di che abbiamo conchiuso che esso diventa l'*essenza* di ogni ente reale, ricevendo da questo la misura e per così dire la configurazione. Ma poichè tutti gli enti reali — che furono, sono e saranno — ordinatissimamente congiunti compongono il Mondo,

così tutte le loro essenze ordinatissimamente pure congiunte costituiscono quello che fu detto l'Esemplare del mondo. Parlando dunque della natura di questo dichiariamo la natura di tutte le essenze specifiche piene, e dell'essere iniziale in tutta la sua estensione.

È soltanto a distinguere il complesso di queste essenze quale è presente all'Intelligenza divina, da queste ,medesime' essenze quali sono vedute da noi uomini, perocchè queste noi non le vediamo che in un modo imperfettissimo e relativo, e il come l'abbiamo spiegato altrove (*Rinnov.* 548, sgg. *pag*. 597) L'Esemplare adunque del Mondo non significa il complesso delle essenze delle cose finite, quali le vediamo noi; ma il complesso delle essenze quale sta presente alla divina mente. Dobbiamo dunque parlare in separato delle essenze che costituiscono l'esemplare del mondo, e delle essenze che costituiscono l'oggetto della nostra cognizione ideale. Cominciamo dall'Esemplare.

459. Riguardo dunque alla natura dell'Esemplare del Mondo, procede dalle cose dette il corollario che egli non è il Verbo divino, pel quale intendiamo l' Essere assoluto nella sua forma obiettiva per sè attualmente intesa.

E veramente noi abbiamo detto che l'*essere* è uno e semplicissimo, e che non ammette in sè limitazioni di sorta, di modo che non può essere subietto di queste. Quest'essere uno, semplicissimo e infinito, repugnante ad ogni limitazione, è l'essere in sè in tutte le sue tre forme, compiuto, e perciò anche nella sua forma obiettiva. Ma le *essenze* degli enti finiti sono l'essere sì, ma limitato, subietto di limitazioni, onde l'abbiamo chiamato il *primo determinabile*. Consegue da questo che quest'essere che è il subietto di tutte le limitazioni colle quali diventa tutte le essenze delle cose finite non può essere l'Essere assoluto obiettivo, cioè il Verbo divino: dico essere subietto di tutte le limitazioni, sia che si concepisca come suscettivo di esse (essere indeterminato e determinabile), sia che si concepisca come già determinato e così divenuto tutte le *essenze piene* degli enti finiti.

460. Rimane dunque a vedere che cosa noi abbiam detto dover essere cotesto Esemplare del mondo.

Abbiam detto che è l'opera della libertà creatrice di Dio. La libertà creatrice è una virtù, un potere dell'Essere assoluto nella

sua forma subiettiva. L'Essere assoluto nella sua forma subiettiva ama infinitamente se stesso inteso nella sua forma obiettiva: l'Essere ama infinitamente l'Essere. Quest'amore lo porta ad amar l'essere in tutti i modi ne' quali è amabile, ne' quali può essere amato. Per amarlo in tutti i modi egli l'ama non solo come Essere assoluto ed infinito, ma anche come essere relativo e finito: quest'amore è l'atto creativo. Crea dunque a sè stesso un oggetto finito amabile, per l'espansione dell'amore e questo è il Mondo. Per crearlo deve: 1.° *concepirlo*, sì perchè questo principio creativo è intelligenza, sì perchè non si può amare quello che non s'intende; 2.° *realizzarlo*, perchè se non fosse realmente in sè l'oggetto dell'amore non esisterebbe, ma solo sarebbe possibile, e ciò che si ama, visto nella sua possibilità, si vuole che esista. Quindi i due elementi dell'*essenza* e del *reale* nati ad un parto e formanti gli enti mondiali.

L'essenza nella mente divina è come l'Esemplare. Come poteva dunque la divina intelligenza concepirlo se esso non era nell'Essere assoluto obiettivo? Preavvertendo che nel divino operare non cade successione di sorta, ma tutto e sempre è fatto nell'istante, se così lice parlare dell'eternità, noi esporremo l'ordine logico delle divine operazioni come fossero distinte e successive, così richiedendo il bisogno della nostra limitata intelligenza: il che non produrrà errore, perchè la riflessione, avvertita, detrarrà poi ciò che fu messo nel discorso d'imperfetto e d'umano, pel bisogno che ha un uomo di parlare a uomini con una lingua umana.

461. 1.° Dico — ciò bene avvertito — che la prima operazione della suprema Intelligenza per riguardo all'essere finito fu quella che chiamerò l'*astrazione divina*. Mediante questa operazione l'Intelligenza dell'Essere assoluto liberamente astrasse dall'Assoluto suo oggetto l'*essere iniziale*, cioè, oltre intendere l'*essere assoluto oggettivo*, ella fece un'altro atto d'intelligenza col quale nell'*essere assoluto* distinse l'*inizio* dal *termine* e vide quello separato da questo, non perchè nell'essere assoluto obiettivo fosse veramente separato, ma perchè ella lo separava per astrazione mentale. In fatti, se questo è il potere anche della mente umana di dividere un oggetto unico e indivisibile, e di fissarsi in uno degli elementi da essa creati — il che si dice astrazione, — perchè

sarà questo conteso alla mente divina? L'uomo n'ha talora bisogno per acquistare il sapere; Iddio no, perchè non gli manca mai l'intelligenza dell'essere infinito. Laonde se nell'uomo l'astrazione è sovente un'imperfezione, in Dio non è altro, che quasi direi un soprappiù di perfezione. In questo essere iniziale vide dunque Iddio in sè stesso ab eterno l'essere finito, tutto virtualmente in esso compreso. Questa astrazione o visione dell'essere finito nell'infinito non è ancora l'atto libero della creazione, ma appartiene all'atto necessario della divina intelligenza con cui conosce l'essere finito possibile.

Ora quest'*essere iniziale*, veduto dall'Essere assoluto subiettivo nell'Essere assoluto obiettivo, non poteva essere questo stesso essere assoluto obiettivo, essendo un astratto. L'astratto è un concetto mentale, un termine che la mente ha dato a sè stessa colla limitazione del proprio sguardo; non esiste in sè stesso, ma nella mente e per la mente, e non può esistere in sè in quello stato nel quale la mente lo vuol vedere, perocchè non è un ente compiuto, ma è solo l'inizio d'un ente privo del suo termine, che fa conoscere l'ente finito possibile. L'Essere assoluto obiettivo all'incontro è un ente in sè: è di tal natura che il termine infinito gli è necessario, altramente non sarebbe desso. L'*essere iniziale* dunque presente alla mente divina non è identico all'essere assoluto obiettivo, ma è un altro, un prodotto dell'atto della mente stessa, la creazione d'un proprio obietto. Vero è che la Mente divina astraente ha trovato e prodotto quest'oggetto, che dicemmo essere iniziale, tenendo fisso lo sguardò nell'Essere assoluto obiettivo, laonde si può dire in questo senso che lo vede in esso; ma questa espressione « veder l'essere iniziale nell'essere assoluto obiettivo », altro non vuol dire se non « giovarsi dell'essere assoluto obiettivo come di fondamento dell'astrazione », il che non toglie che il prodotto dell'astrazione non sia un diverso dal fondamento in cui l'astrazione fu operata.

Considerando questo fondamento in relazione all'astrazione, egli acquista la ragione di più o di tutto, e il prodotto dell'astrazione acquista la ragione di meno o di parte. Ma questo non è vero nel senso che nel fondamento dell'astrazione ci sia il più e il meno distinto, o le parti distinte, e se non ci sono le parti

distinte per nessun verso, dunque non ci sono parti. La parte dunque, e il meno, è essa stessa dovuta all'astrazione che appartiene all'intelligenza divina essenziale, senza che il fondamento della medesima divenga punto nè poco il subietto del più o del meno o delle parti. Sono dunque, il meno e la parte, essi stessi effetti e prodotti dell'astrazione che appartengono all'atto astraente della mente; e non ricevono questi nomi se non per una relazione tra due facoltà mentali, quella di pensare il fondamento dell'astrazione, che nel caso nostro è l'Essere assoluto obiettivo — ed è il pensiero necessario e naturale di Dio, — e quella di pensare l'astratto che nel caso nostro è l'Essere iniziale.

La proposizione dunque « l'essere iniziale è contenuto nell'Essere assoluto obiettivo e in esso veduto », non vuol dire che l'essere iniziale sia qualche cosa *in sè* contenuto nell'Essere assoluto in sè, ma vuol dire solamente che l'Essere iniziale, che è nulla in sè, ma è qualche cosa alla mente, è nato da uno sguardo della mente nell'Essere assoluto mediante la limitazione dello sguardo stesso, sicchè questa limitazione non passò nell'Essere assoluto, ma rimase nello sguardo.

A chiarire maggiormente questa difficile relazione tra l'essere iniziale e l'oggettivo assoluto, si consideri che la Mente e l'Oggetto in cui termina il suo atto sono entità distinte, come si rileva dalle loro definizioni (*Cf. Lezioni filos.* V, sgg.). Tuttavia tale è la natura della Mente e del suo Oggetto essenziale che sintesizzano per modo che la Mente deve aver l'Oggetto per esser Mente, e l'Oggetto deve essere presente alla Mente per esser Oggetto. Dati poi questi due estremi simultanei, l'oggetto ha ragione di luce, la mente poi somiglia all'occhio che la riceve. Ma come la luce si può considerare in sè stessa, e considerare come ricevuta e veduta dall'occhio ricevente, così l'Oggetto può avere una doppia esistenza; l'una in sè, l'altra relativa alla mente e ,come* tale prodotta dall'atto della Mente. Così l'Essere assoluto dovendo essere ente completo anche nella forma obiettiva, è uopo che anche in questa forma esista in sè, cioè subiettivamente, e sia per ciò un subietto per sua essenza obietto. Questo esiste dunque in sè ed anche relativamente alla Mente assoluta, dalla quale è essenzialmente inteso. Ma questa Mente ha un'attività propria, l'*astrazione divina*, per la quale all'atto di conoscere l'oggetto in

sè unisce un altr' atto, col quale lo considera nel suo *inizio*, e così dà a quest'*essere iniziale* l'*esistenza relativa ad essa*, senza che quest'essere iniziale, oggetto dello sguardo libero, abbia l'*esistenza in sè*, sia un subietto. — Si dirà: « che cos'è quest'oggetto prodotto a sè dalla Mente con uno sguardo d'astrazione, se da una parte non è la mente stessa, dall'altra non è l'Oggetto assoluto »? Rispondo, che è la prima produzione, la cognizione divina dell'essere finito possibile, il fondamentale elemento della creatura (Cf. *Rinnov*. 565-570, *pag*. 625-634*), la luce, che in quanto si comunica alle intelligenze create si può dir creata, si può dir quella creatura, di cui si trova scritto « Sia la luce, e la luce fu fatta » (1). Questa prima creatura dunque, l'*essere iniziale*, non ha una sussistenza subiettiva, ma ha soltanto un'esistnza obiettiva e relativa alla Mente creatrice, e quindi appresso, come diremo, a tutte le menti create: esiste per l'atto della Mente, e davanti ad essa, senz'essere la Mente stessa. L'atto della Mente la creò riguardando nell'Oggetto assoluto e in sè sussistente, ma non è l'Oggetto assoluto e in sè sussistente. Niente vieta di dire, che sia in questo virtualmente, ma l'esservi virtualmente non è un avere un'esistenza propria, ed esistere virtualmente altro non viene a dire, se non che la mente la produce riguardando in quell'Oggetto, il che non potrebbe fare se non riguardasse in esso.

Per questo, e secondo tutte queste spiegazioni, si dice, che « l'essere iniziale è qualche cosa del Verbo divino, che è una sua partenenza, che è un lume increato ecc. » (2). Infatti la Mente col suo sguardo astrae l'*essere iniziale* dall'Essere assoluto obiettivo, trova quello come qualche cosa di questo, ma questo qualche cosa, tostochè dallo sguardo della mente si considera a parte, si considera come un qualche cosa, non è più lui, non potendosegli applicare la stessa definizione. Tale è la semplicità e l'assolutità dell'Oggetto assoluto, che diminuito di checchessia perde la sua identità, è un altro. Questo appunto è ciò

(1) Niente impedisce, che con queste stesse parole s'esprima ad un tempo la creazione della luce sensibile, simbolo della intelligibile.

(2) Per questo i primi principî, *quorum cognitio est nobis innata*, — e tutti s'hanno nell'intuito dell'essere — sono acconciamente chiamati da S. Tommaso, e da molt'altri Padri e scrittori ecclesiastici, « Similitudine dell'increata Verità » — Cf. Th. *De Veritate* Q. X, VI ad 6.m

che dà luogo alla creazione, cioè a fare che dalla non esistenza vengano all'esistenza altri enti, l'ente finito. Pure il prodotto dell'Astrazione divina, esercitandosi questa sull'Oggetto assoluto che è Dio, ritiene alcune delle proprietà divine, l'oggettività, l'intelligibilità ecc. onde nasce la distinzione tra il *divino* e *Dio*, che noi dichiarammo in un libro apposito (*). Poichè avendo l'Oggetto assoluto — Dio, il Verbo — un'esistenza in sè, ed un'esisteuza relativa alla Mente divina, questa seconda può esser contratta dalla mente ed astratta, rimanendole presente il tutto, come accade sempre nelle astrazioni anche umane (*Psicol.* 1319, sgg.), e non la prima: e però quello, che l'Astrazione ne prende, rimane ancora *divino*, sebbene non esistendo in sè, e perciò non avendo la personalità divina, non può essere il Verbo, ma un'appartenenza della divina essenza. E noi già dicemmo, che la Mente coll'astrazione ha virtù di concepire a parte la natura divina dalla *personalità* divina: quella è il divino, e non esiste distinto se non davanti alla mente, questa è Dio.

462. 2.° Così dunque si può concepire il primo atto di Dio che riguarda il finito, e costituisce ad un tempo la cognizione divina dell'ente finito e il lume comunicabile alla natura intelligente: veniamo al secondo.

L'Intelligenza operativa e libera di Dio si porta nell'Amabilità dell'Essere oggettivo, ossia essenzialmente inteso, e in quest'Amabilità si porta con tutta l'infinita forza del suo amore. Si porta dunque in esso tanto col potere necessario, quanto col suo potere libero. Col potere necessario si porta nell'Essere oggettivo assoluto, semplice e indivisibile, col potere libero si porta in tutte quelle limitazioni dell'Essere assoluto, ch'Ella vuol creare guidata dall'amabilità dell'essere limitato. L'istinto dell'Amore nel mare luminoso dell'Essere assoluto trova tutto ciò che è amabile anche limitato, e a questo si limita lo sguardo della Mente operante libera. Se noi vogliamo dare un nome anche a questa operazione, la potremmo chiamare *imaginazione divina*.

L'*imaginazione divina* è diversa dall'*astrazione divina*. Poichè questa separa nell'Oggetto assoluto — in quanto ha l'esistenza uni-

(*) *Del Divino nella Natura ad Alessandro Manzoni*, che si pubblicherà nella seconda parte di quest'Opera.

camente relativa ad essa e non in sè — il *principio* dal *termine*, contiene lo sguardo dal termine, e non pensa che l'*inizio* dell'essere: quella limita ossia imagina limitato il *termine reale*. Il *termine reale*, imaginato limitatamente dalla Mente operante e libera di Dio, è la *realità* dell' universo. La Mente divina non potrebbe liberamente contemplare il termine reale dell' Essere limitato da lei, se non creandolo, cioè facendolo esistere non solo relativamente a sè, ma ancora in sè stesso. La ragione di ciò si è, che il *termine reale* è la forma subiettiva dell'essere, e la forma subiettiva è quella per la quale l'ente esiste in sè, non solo relativamente a una mente. Se dunque il termine reale limitato fosse veduto dalla Mente, e non sussistesse in sè, ella vedrebbe il falso, prenderebbe un'illusione. Il che è assurdo pensare della divina Intelligenza. Conviene dunque scegliere tra queste due proposizioni, o dire che la Mente divina non può pensare il termine reale limitato, o dire che ella può farlo sussistere in sè, il che è crearlo. Ma il dire la prima cosa è impossibile, perchè in tal caso ella non conoscerebbe l' Universo reale, e alla sua intelligenza mancherebbe quella virtù che ha la mente umana di pensare l'essere finito. Non rimane dunque altra proposizione immune da assurdi se non questa, che la « Mente divina operante può far sussistere in sè col suo sguardo libero il reale, ch'essa stessa imagina limitato ».

In questa proposizione sta il mistero della creazione, come abbiamo detto di sopra, ma la ragione umana è tuttavia costretta ad ammetterla per vera, sebbene non possa compiutamente intenderla, perchè la sua contraddittoria involge assurdo (*Logic.* 492 sgg.), essendo ben diversa cosa la qualità, che può avere una proposizione, di misteriosa e d' inesplicabile, e la qualità d' indimostrabile e di falsa: può esser tale, la cui verità sia dimostrabile, e tuttavia non vedersene la spiegazione (*Logic.* 802-805), onde il mistero.

Non pretendiamo dunque d'alzare il velo misterioso che copre l'atto creativo, ma solo descriverlo fin dove è concepibile all'uomo, e così concepito dimostrare, che non involge in sè stesso contraddizione, e che, in qualunque altro modo se ne pensi, la contraddizione è inevitabile, il che è una dimostrazione della sua verità.

Noi abbiamo dato a questa virtù divina il nome d'*imagina-*

zione, perchè essendo necessitati di applicare a Dio i vocaboli togliendoli dall'analogia delle creature — le sole cose che conosciamo positivamente — niun'altra facoltà dell'uomo ha più d'analogia coll'azione creatrice del reale che quella dell'*imaginazione intellettiva*. E in fatti l'imaginazione intellettiva dell'uomo ha anch'essa il suo verbo, e in qualche modo crea (*Ideol.* 531-533 *n.*). Ma la differenza tra l'*imaginazione umana* e la *divina* è infinita. Vediamo prima brevemente in che consista l'analogia, e poi in che consista la differenza.

L'*analogia* consiste principalmente in due cose: 1.° che tanto l'*imaginazione umana*, quanto quella che abbiamo detta *imaginazione divina* è mossa, e guidata da un istinto di amoroso diletto; 2.° che tanto l'una quanto l'altra dà l'esistenza ad un *oggetto* voluto dall'istinto motore.

Ecco poi in che consiste la *differenza*. L'imaginazione umana è una *facoltà*, che consegue a quelle del senso e dell'intelletto cooperanti alla percezione, e più prossimamente consegue alle percezioni stesse. Poichè le percezioni intellettive de' sensibili sono come la radice di quel movimento ulteriore che dicesi *imaginazione intellettiva*, per la quale l'uomo non solo richiama i vestigi delle percezioni ricevute, e le loro imagini (*Cf. Ideol.* 519 sgg.), ma ancora le compone diversamente, e così fa esistere novi oggetti, quali vuole ed ama, alla sua contemplazione. Ma la *percezione* non dà all'uomo tutto l'ente, esso non ne riceve che un effetto limitato dallo stesso modo dell'agente e della sua azione, e dalla natura dell'organo corporeo, e da quella dell'umano sentimento fondamentale (*Ideol.* 1213 sgg.; *Rinnov.* 407 sgg., *pag.* 419 502 sgg. *pag* 542), onde ciò che l'uomo apprende dell'ente, non è tutta la sua entità, ma un *effetto* che l'ente produce in lui e che gli serve di *segno* per rappresentarsi gli enti. Essendo dunque così limitato l'oggetto della percezione, e l'imaginazione umana prendendo da questa gli elementi di ciò che produce, questi oggetti creati dall'imaginazione umana non possono esser enti, ma unicamente *sensibili segni* di enti da essa variamente richiamati, e in novo modo composti.

All'incontro l'*imaginazione divina* non viene da alcuna facoltà o potenza precedente che sia in Dio, quasi un'attività uscente da una passione, nè ella stessa è una facoltà o potenza,

chè in Dio non cadono facoltà o potenze distinte dalla sua stessa essenza. Che cosa dunque è ella? Indubitatamente la stessa essenza di Dio. Ma l'Essenza di Dio è l'Essere, e non altro che l'Essere. L'*imaginazione divina* dunque è lo stesso Essere assoluto nella sua forma subiettiva e realissima. Supponendo dunque che l'Essere stesso sussistente e realissimo imagini un *ente finito*, conviene che questo novo oggetto sia un vero ente in sè, ed abbia perciò anch'egli la sua esistenza subiettiva e reale. Poichè l'essere essenziale imaginante non può già imaginare un accidente, chè non ha accidenti, nè una modificazione di sè, chè non ha modificazioni, nè una passione ricevuta, chè non ha passioni e niente riceve. Ciò che dunque imagina non può essere che essere nel suo termine reale. Benchè di questo imaginare non ci sia esempio nella natura (*Teod.* 59, 60, 62-74), pure s'intende che in Dio la cosa DEVE esser così, perchè ogni altro modo di pensare il finito applicato a Dio involge assurdo, come involge pure assurdo l'ammettere ch'egli nol pensi, e nol conosca. Tutto questo riceverà maggior luce da tutto quello che diremo più sotto.

463. 3.° Coll'*astrazione divina* abbiamo veduto come sia stato prodotto l'*essere iniziale* primo elemento degli enti finiti: coll'*imaginazione divina*, abbiamo pure veduto come sia stato prodotto il *reale finito* — tutte le realità di cui consta l'universo. — La terza operazione dell'Essere assoluto creante il Mondo è la *sintesi divina* cioè l'unione de' due elementi, l'*essere iniziale* inizio comune di tutti gli enti finiti, e il *reale* finito, o per dir meglio i diversi reali finiti, termini diversi dello stesso essere iniziale. Colla quale unione sono creati gli enti finiti. Anche qui quello che chiamiamo terza operazione non è che una distinzione di ragione che facciamo noi uomini, secondo il modo del pensar nostro. Nel fatto questa terza operazione è compresa in quelle che abbiamo descritte come fossero le due prime, poichè facendosi esse con un solo atto divino, sono unitissime nell'atto divino, onde produce Dio ad un corpo l'essere iniziale con tutti i suoi termini reali finiti congiunti con esso. Ma poichè l'effetto di questa operazione unica è trino, niente vieta, che noi consideriamo quest'unica operazione, come fosse tre operazioni diverse, avvertendo solo che con ciò non si vuol esprimere altro se non la relazione, che quell'unica operazione ha coi tre effetti, distinguibili dalla mente, ch'essa produce.

Consideriamo dunque attentamente ciò, che consegue alla *Sintesi divina*.

Primieramente abbiam detto che l'*essere iniziale* in quanto si considera come *essenza* dell'essere è anteriore alle forme. In quanto poi è essenzialmente intelligibile è nella forma obiettiva. Di poi abbiam detto che l'essere iniziale deve essere presente ad ogni sua minima parte o materiale o formale dell'essere, costituendo così colla sua presenza tutti i diversi enti finiti. Se dunque l'*essere iniziale* si considera presente ad ogni reale, in ogni parte del medesimo egli produce l'*ente finito nella forma subiettiva* — a cui l'estra-subiettiva si riduce, come vedremo a suo luogo. — Ma se l'essere iniziale si considera nella sua forma obiettiva in quant'è intelligibile, egli estendendosi a tutto intero il reale, nelle sue minime parti, lo rende intelligibile tutto, e questa intelligibilità de' reali finiti sono le loro *essenze*, che in quanto si contemplano dalla mente si dicono *idee*.

La *sintesi divina* dunque fa due cose, produce ad un tempo le *essenze* o *idee*, e gli *enti finiti* nella loro forma subiettiva e reale, nel modo che tosto diremo (1).

(1) Con questa dottrina si spiega e si concilia la lotta incessante e non mai finita in tutti i secoli passati tra due scuole di filosofi, a distinguere e rappresentare le quali si adoperano i due solenni nomi di Platone e di Aristotele. Platone — sotto il qual nome più che l'uomo intendiamo la scuola perpetua di cui si fa rappresentante — fisso nella contemplazione delle idee e delle sublimi loro prerogative, le dichiara eterne, indipendenti dalle cose finite, sole veri enti, delle quali le cose finite e sensibili del mondo non sono che un'imitazione. Aristotele trova tra gli enti reali e sensibili e le idee un nesso così intimo, così necessario, che vuole esister queste potenzialmente negli enti reali e sensibili, e la sola mente separarle e renderle a sè oggetto di conoscimento, senza che così separate esistano in sè stesse. S. Tommaso trova, che Aristotele ha ragione in questo, nel non volere un assoluta separazione tra le *idee* e i *reali*, quasichè questi fossero *accidenti* dell'ente, e quelle sole fossero il vero ente. *Plato in hoc reprehenditur, quod posuit formas naturales secundum propriam rationem esse prœter materiam, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales* (*De Verit.* Q. IV, a. VI, contr. ad 2.m). Ora dalla dottrina della creazione da noi esposta (a cui risponde la dottrina dell'intendere umano, come vedremo) risultano queste due proposizioni:

1.° Che le essenze degli enti finiti non sarebbero, se non fossero stati tratti all'esistenza i reali, perchè quelle essenze risultano da una relazione

464. Ma prima ricapitolando tutta questa descrizione della creazione dell'universo, risulta dalle cose fin qui ragionate:

1.° Che l'*essere iniziale* è tratto per via d'*astrazione*, che fa l'Intelligenza divina liberamente operante, dall'Essere assoluto nella forma obiettiva, che dicesi il *Verbo*.

2.° Che i *reali finiti* che formano il termine reale finito dell'essere iniziale sono fatti esistere dalla forza dell'*immaginazione* dell'Essere assoluto nella sua forma subiettiva, che secondo la cristiana rivelazione dicesi il *Padre*.

3.° Che i termini reali riferiti, per mezzo della *sintesi divina*, dall'intelligenza all'*essere iniziale*, considerato questo come oggetto intelligibile, fanno che si vedano in esso le *essenze* o *idee* degli enti finiti.

4.° Che riferito dall'intelligenza, per mezzo della sintesi divina, l'essere iniziale, non come intelligibile ma puramente come essenza, ai *termini reali finiti*, fa che esistano gli *enti finiti* subiettivamente e realmente.

Le quali cose ben ritenute, possiamo in qualche modo intendere come la *sintesi divina* possa ottenere questi due ultimi effetti. Poichè coll'*essere iniziale* ella informa quel reale finito* che diviene così intelligenza e persona. Gli enti intellettivi hanno il reale come subietto proprio e l'essere iniziale come oggetto. Da questo quello riceve l'esistenza, e perciò sono enti subiettivi perfetti, benchè finiti. Gli enti all'incontro a cui manca

intellettiva tra il reale e il suo principio, l'essere iniziale; e questo spiega e giustifica la ripugnanza d'Aristotele e di S. Tommaso d'ammettere *idee* o *essenze* indipendenti al tutto dall'esistenza de' reali loro corrispondenti;

2.° Che le idee e le essenze, essendo l'*essere iniziale* che riceve certe determinazioni dalla mente che a lui riporta i *reali finiti*, e l'essere iniziale essendo un'appartenenza di Dio stesso, anche le essenze o idee hanno una eccellenza di natura infinitamente superiore ai reali finiti, e certe qualità divine da Dio stesso immediatamente partecipate, tra le quali l'eternità; il che spiega e giustifica tutto ciò che Platone dice dell'eccellente natura delle idee. Ma come Platone sembra non aver bastevolmente meditato sulla necessaria connessione tra le idee e i reali; così Aristotele sembra non aver chiaramente inteso la sublime natura delle idee, e invece di stabilire una *relazione necessaria* tra le idee e i reali, cadde nell'errore d'immergere queste nella stessa natura de' reali, quasi la realità come realità ne contenesse il germe o fosser un atto di questa.

l'intelligenza sono de' puri reali, ossia *termini*, ma gli intellettivi percipiendoli o concependoli li apprendono nell'essere iniziale obiettivo ossia nelle essenze, e così quei termini acquistano l'*essere iniziale*, il primo elemento pel quale sono e si dicono enti, ed è di questi che sempre si parla nè si può parlare d'altri: essendo impossibile parlare d'enti non concepiti, se non per via d'astrazione (*Rinnov.* 573 sgg. *pag.* 637). Onde si può dire in qualche modo, che la creazione degli enti privi d'intelligenza si continua e si compie non solo coll'atto dell'intelligenza divina, che veramente li crea, ma anche coll'atto dell'intelligenza umana e d'ogni altra intelligenza: ciascuna di queste intelligenze compie la creazione di tali enti relativa a se stessa. E così la creatura imita il Creatore (1). Nè si può già opporre, che se la mente

(1) A questo concetto s'avvicina il concetto d'Aristotele, che dice la mente essere in qualche modo tutte le cose, e di più ad essa attribuisce l'atto degli enti: ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα ἐνεργείᾳ. Che cosa sono « gli enti in potenza » δυνάμει ὄντα? I reali. Ora quelli che gli fa *enti in atto* ἐνεργείᾳ è la mente, secondo Aristotele. Dove si osservi che Aristotele non vuole che si dia il nome di *enti* alle idee separate dalle cose, come volea Platone. Dicendo dunque che gli enti sono resi enti in atto dalla mente, intende dell'*ente* composto di reale e d'ideale: almeno supponendo coerente il suo discorso. Così pure dice espressamente che la mente è l'atto καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς, καὶ ἀμιγὴς, καὶ ἀπαθὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ (*De An.* III, 5). Dice ancora che la mente in atto — e intende certamente la mente obiettiva, che risponde all'essere iniziale — è « il principio della materia » καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης (Ivi), parole significantissime, perchè significano che la mente dà alla *materia* il suo principio, che noi diciamo *inizio*, o atto di essere; la materia dunque, non potendo essere senza il suo principio, non può essere senza la mente che glielo somministra e così la fa ente in atto. Laonde anco dice che « la scienza in atto è lo stesso che la cosa » τὸ αὐτὸ δέ ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι (Ivi), dove per la cosa s'intende certamente l'ente reale informato dalla mente che lo conosce. Nella mente non entra certamente la materia, nè ella dà la materia, ma alla materia dà il suo atto di essere, e però l'oggetto proprio della mente è l'essere della cosa senza materia ἐπὶ μεν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν, καὶ τὸ νοούμενον (Ivi, 4). Onde distingue la *grandezza reale*, τὸ μέγεθος, dall'*essere della grandezza* τὸ μεγέθει εἶναι, l'*acqua reale* ὕδωρ dall'*essere dell'acqua* τὸ ὕδατι εἶναι, la *carne reale* σάρξ, dall'*essere della carne* τὸ σαρκὶ εἶναι, e così dell'altre cose; e l'*essere* di tutte l'attribuisce alla mente riconoscendo che l'essere di tutte queste cose è senza materia, e dicendo καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν (Ivi). L'essere iniziale dunque ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης è l'atto che viene dato alle cose

creata fosse quella che aggiunge l'*essere* ai reali sensibili, questi non sarebbero quando le intelligenze create non li conoscessero; poichè dalla dottrina esposta procede solo, che non sarebbero relativamente a tali intelligenze, ma sarebbero però relativamente all'intelligenza divina che li pose e li creò intendendoli; e così creandoli li rese atti a ricevere anche dalle stesse intelligenze create quell'essere che possono avere relativamente ad esse. Quest'essere poi che hanno i reali, relativo a ciascuna specie delle create intelligenze e diverso tra loro, è molto più imperfetto di quello che hanno rispetto all'intelligenza divina, perchè questa li conosce e penetra interamente, e ogni creata mente li conosce in una maniera ristretta al nesso fisico che tali cose reali hanno con essa, come abbiam detto (*Ideol.* 1213 sgg.; *Rinnov.* 407 sgg. *p.* 419, 502 sgg. *p.* 543). Ma nascendo la differenza dalla realità, che comunica co' diversi sentimenti delle varie specie d'intelligenze create, cangia bensì l'*essenza conosciuta* della cosa, poichè questa è la realità disegnata e circoscritta nell'essere; ma non cangia punto l'*essere iniziale,* il quale rimane uguale

dalla mente, e gli vien dato nel momento che questa le concepisce ed intende, onde dice lo stesso Aristotele, che la mente prima d'intendere le cose non è niuna di esse: οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν (Ivi, 4). Quando poi le intende, allora l'essere iniziale dato dalla mente si congiunge talmente colla materia, cioè col reale, che costituisce un unico ente, di maniera che i due elementi non si possono separare se non per via d'astrazione, onde rassomiglia questo congiunto al *naso rincagnato*, da cui non è separabile il *curvo* se non per via d'astrazione, che distrugge l'ente ἀλλ᾽ὥσπερ τὸ σιμὸν τόδε ἐν τῷδε (Ivi); e di questi astratti appunto che si riferiscono a' reali tratta la matematica. Per questo nega a Platone, che le *essenze* delle cose sensibili sieno da queste separate, non avendole la mente che nell'atto nel quale le congiunge a' reali, e prima di quest'atto essa non avendo che l'essere indeterminato, che è tutte quelle essenze ma solo virtualmente; onde la mente prima d'uscire all'atto della percezione è τόπον εἰδῶν ma οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη (Ivi). Ma quantunque i reali, dopo che la mente li ha percepiti, sieno enti ne' quali non si possono separare i due elementi di cui risultano, l'*essere* e la *materia* cioè la realità, tuttavia questi due elementi appartengono a due potenze distinte dell'anima ἑτέρῳ ἄρα, ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει (Ivi). Questa mi sembra la maniera d'intendere Aristotele più inerente alle sue espressioni. S. Tommaso dice pure, riferendosi a questa dottrina, che *similitudo creaturæ est quodammodo ipsa creatura per modum illum, quo dicitur, quod anima est quodammodo omnia. De Ver*. q. IV, a. VIII.

per tutte le intelligenze, attesa la sua semplicissima e divina natura.

ARTICOLO VIII.

Ottavo Corollario — L'Esemplare del Mondo non è il Verbo divino, benchè l'Esemplare si trovi in questo in due modi: 1.° per eminenza; 2.° per conseguenza.

465. Dalle cose dette possiamo intendere che cosa sia l'Esemplare del Mondo, e come egli si distingua dall'Essere assoluto nella sua forma obiettiva, a cui la divina rivelazione dà il nome di Verbo divino.

L'Essere assoluto nella sua forma obiettiva è l'Essere essenzialmente inteso per sè stesso. L'essere non ammette divisioni nè limitazioni di nessuna sorte: è infinito e perfetto in sè stesso. Ma l'Essere assoluto nella sua forma subiettiva onde intendere essenzialmente sè stesso — divenuto così obietto essenzialmente inteso — ed amare sè stesso, inteso, infinitamente — divenuto così amato — tende ad amare l'essere anche ne' modi finiti. Quindi egli coll'*astrazione divina* fissa lo sguardo amoroso, e anche libero, nell'oggetto infinito limitando il suo sguardo all'inizialità dell'essere, e contemporaneamente coll'*imaginazione divina* crea il reale in quel modo che più gli piace: unendo poi questo reale colla *sintesi divina* all'*essere iniziale*, vede ad un tempo e crea tutta la serie e l'ordine degli esseri mondiali. Quando dico: « in quel modo che più gli piace », vengo a dire che l'istinto amoroso lo guida a trovare immediatamente e la quantità, e la specie e l'ordine dell'ente finito che *Mondo* si chiama, appunto per la sua bellezza. Ora in quanto questa realità così ordinata è veduta nell'*essere iniziale oggettivo*, ella è il complesso delle essenze intelligibili di tutte le cose finite, e questo complesso, che pel suo ordine è dotato d'armonia e d'unità, dicesi Esemplare del mondo.

466. Da questo si ricava:

1.° Che l'Esemplare del mondo è creato dall' Intelligenza amorosa e libera di Dio;

2.° Che nell'ordine logico di formazione precede la crea-

zione dell'*essere iniziale*, sussegue quella della *realità finita*, viene in terzo luogo l'*Esemplare*, che risulta dalla relazione che la *realità finita* ha coll'*essere iniziale*, in quanto questo è obiettivo, e per sè intelligibile; e in quarto luogo viene il *Mondo* ossia il complesso degli enti finiti risultanti dalla sintesi del reale coll'esemplare per mezzo della mente.

3.° Che quest'ordine logico non indica punto un ordine di tempo — essendo tutti atti che Iddio fa nella sua eternità, e tutti essendo un atto solo, che contiene relativamente a noi le tre operazioni, che noi distinguiamo per la necessità che viene dalla natura del nostro intendere, — di maniera che l'Esemplare fosse posteriore di tempo alla creazione dell'Essere iniziale, e del reale. Perocchè quando l'istinto amoroso condusse l'Intelligenza divina a limitare l'obietto infinito a lei essenziale, operava nella luce, essendo obietto e luce il medesimo, ma esso era scorto da una luce precedente, logicamente, a quella dell'Esemplare che trovava in un modo simile a quello che un Artista, usando dei precetti dell'arte sua come di altrettanti *principî*, ne cava come *conseguenze* le belle forme d'una figura, che intende esprimere nel marmo o sulla tela, o la bella composizione de'suoni e dei sentimenti di cui concreta una musica od un poema. Coll'atto stesso dunque, con cui l'Intelligenza creatrice guidata dall'istinto amoroso trovava e trovando produceva il reale nell'oggetto infinito, trovava pure l'*Esemplare*, perchè trovava quel reale come oggetto cioè unito all'*essere iniziale oggettivo*. Le tre operazioni divine, che noi abbiamo distinte, non si possono disgiungere, chè sono in Dio un solo atto.

4.° Che sebbene la *realità del mondo* sia il fondamento e il subietto di quella relazione, che dicesi da noi *possibilità suprema*, il termine della quale è l'*essere iniziale* (1), di maniera

(1) Questa dottrina circa la natura delle relazioni è insegnata da S. Tommaso: e da essa deduce che la relazione di creatura al Creatore ha il suo subietto nella creatura, e non viceversa: *Quandocumque*, dice, *aliqua duo sic se habent ad invicem, quod unum dependet ab altero sed non e converso, in eo quod dependet ab altero est realis relatio, sed in eo, a quo dependet, non est relatio nisi rationis tantum; pro ut scilicet non potest intelligi aliquid referri ad alterum, quin intelligatur etiam respectus oppositus ex parte alterius, ut patet in scientia quæ dependet a scibili, et non e con-*

che questa possibilità non si può intendere se non posteriormente alla *realità* stessa; tuttavia dopo conosciuta questa realità, e con essa designate nell'essere iniziale le essenze delle cose; queste *essenze* (l'Esemplare) hanno una priorità logica, cioè relativa all'intelligenza, in paragone delle realità stesse; perchè con quelle essenze queste si conoscono e si fanno enti.

5.° Che dunque si deve distinguere l'ordine logico nell'atto della creazione, e l'ordine logico che risulta dopo la creazione o in conseguenza della creazione. Nell'atto della creazione l'ordine logico a noi concepibile degli oggetti è, come dicevamo: 1.° il Verbo divino; 2.° l'*essere iniziale;* 3.° i *reali finiti;* 4.° le essenze di questi reali ossia l'*Esemplare* del mondo designato nell'*essere iniziale*; 5.° il Mondo. Dopo la creazione l'ordine, che ne risulta relativo all'intelligenza, è all'opposto: 1.° il Verbo; 2.° l'essere iniziale; 3.° l'essenze; 4.° i reali finiti; 5.° il Mondo.

Abbiamo distinto la *creazione divina* da quella specie di *creazione completiva* che fa l'intelligenza umana relativamente ai reali del mondo privi d'intelligenza. Ora questi due ordini logici si ravvisano non solo rispetto all'atto creativo di Dio, ma anche rispetto all'atto creativo che fa l'uomo colla sua intelligenza. Quest'atto creativo dell'uomo, col quale fa che alla sua intelligenza diventino e si possano chiamar enti i reali privi d'intelligenza come i corpi, si fa nella *percezione,* che risponde analogicamente all'*imaginazione creativa* di Dio. Si consideri dunque la relazione tra le essenze e i reali nell'atto della *percezione* e dopo la *percezione*. L'uomo prima della percezione intuisce l'*essere iniziale*, ma le *essenze specifiche* delle cose non esistono ancora per lui. Che cosa accade nella percezione? Accade, che egli *percepisca sensibilmente* il reale, e nello stesso tempo riportandolo colla sua intelligenza all'essere iniziale, che intuisce, lo oggettivizzi, e se ne formi l'idea, ossia l'essenza (*Ideol.* 55-57, 63 *n.*, 120 *n.,* 298 *n.*, 961-978, 417, 418,

verso. Unde cum creaturæ omnes a Deo dependeant, sed non e converso, in creaturis sunt relationes reales, quibus referuntur ad Deum, sed in Deo sunt relationes oppositæ secundum rationem tantum (*De Verit.* q. IV, V). — E lo stesso per conseguenza è a dirsi della relazione tra gli enti mondiali e l'essere iniziale.

453 *n.*, 983 *n.*, 337-339, 506, 495, 518, 510, 357, 358, 359, 530, 1220-1222. — Sull'*Essenza del conoscere, Introd.* IV), e poi unendo le due cose *percepisca il reale intellettivamente*, cioè come *ente formato*. Vedesi dunque, che anche nella *percezione intellettiva* dell'uomo si riscontra quest'ordine logico: 1.° essere ideale; 2.° reale sentito; 3.° essenza, o esemplare, come abbiamo detto appunto dell'atto creativo divino; 4.° ente creato, ossia percepito.

Ma qui si ponga attenzione: quest'ordine che abbiamo considerato è assoluto: ma se il pensier nostro si restringe a considerare l'ordine relativo alla pura intelligenza, in tal caso il secondo anello di quest'ordine, cioè il *reale sentito*, non esiste più, perchè non è ancora inteso, e però non esiste per l'intelligenza: invece poi di esso se ne soggiunge un terzo, cioè il *reale sentito-inteso*, l'ente formato. Onde l'ordine logico relativo all'intelligenza diviene quest'altro: 1.° essere iniziale; 2.° essenza del reale; 3.° reale sentito-inteso. E questo viene a dire S. Tommaso quando insegna, che *intellectus humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit* (1); il *quidditas* non è la cosa stessa materiale, che cade solo sotto il senso e l'imaginazione, ma è la sua essenza, la sua idea, per mezzo della quale la stessa cosa materiale si conosce.

E tale essendo l'ordine della intelligenza — non quello assoluto della *formazione dell'ente* — avviene, che se l'ordine logico di cui parliamo si considera dopo la percezione, quand'è già fatto l'ente relativamente alla mente nostra, si ritrovi appunto, che l'*essenza* precede il *reale* divenuto ente. Onde questo per quella si conosce, e non si può nè pure intendere, che il solo reale esista senza di quella, sebbene per astrazione si concepisca essere in via di diventar ente, avendo condizione di sentito o d'imaginato, nel quale stato si dichiara giustamente da Platone non-ente.

Il che spiega la vera origine dell'errore de'Sensisti: pongono essi mente all'ordine di formazione dell'ente, male intendendo quest'ordine, e però credono, che il *reale* sia anteriore, e che dal reale

(1) *Sum.* I, LXXXV, V, ad 3.^m

poi si traggano per via d'astrazione le idee. L'errore consiste in questo, che non vedono che il *reale*, prima che sia *percepito*, non è ente per l'intelligenza umana, e però non esiste per questa; ma esso stesso è un concetto astratto dalla *percezione intellettiva*, dalla quale togliendosi via l'idea, rimane il puro reale. Da questo puro reale dunque non si può astrarre l'idea, ma bensì aggiungergliela, e con quest'aggiunta nasce la *percezione intellettiva*, onde poi per mezzo dell'analisi astrattiva si divide l'idea dal reale, e il reale dall' idea.

E da questo ancora si vede come nell'ordine di formazione l'*essenza determinata*, dipendendo dal *reale finito*, può essere considerata come il *subietto* della relazione col reale, siccome abbiam detto prima; ma nell'ordine d'intelligenza il reale già conosciuto (ente) dipendendo dall'essenza diventa esso stesso il *subietto* della relazione, e l'essenza il termine della stessa. Tutto sta dunque nella relazione tra il *reale puro*, e il *reale ente*.

6.° Vedesi dunque, che l'Esemplare precede al Mondo, ma che nell'ordine della sua formazione, logicamente parlando, non precede al *puro reale*, non-ente, che è un elemento del mondo, e che il Mondo non è che la *sintesi* del reale puro colle essenze, che sono nell'esemplare, fatta prima dalla mente divina, e poi dall'umana.

467. Può rimanere qualche oscurità su quello che abbiamo detto, che l'istinto amoroso dell'Essere assoluto nella sua forma subiettiva trovi nell'Oggetto assoluto il reale colla sua misura, specie ed ordine, giacchè questi pregi appartengono all'intelligenza ed alla sapienza, che nel reale così preciso, come noi lo consideriamo, non esiste. — Vero, e per ciò appunto dobbiamo prima di procedere avanti dichiarare questo punto. Si rammenti dunque, che l'Oggetto assoluto è il Reale infinito nella sua forma obiettiva, e, in quant'è in questa forma, è essenzialmente inteso. Tutto ciò dunque che l'Assoluto nella forma subiettiva vede in quest'obietto, sia con uno sguardo necessario, che tutto l'abbraccia, sia con uno sguardo liberamente limitato, che limita a se stesso l'Oggetto assoluto, non può esser altro che un reale nella forma obiettiva e per ciò stesso inteso. Ma essere inteso vuol dire che il reale è unito coll'essere iniziale: noi dunque abbiamo separati i due elementi per un'analisi astrattiva,

come già abbiamo avvertito, quando nella divina mente furono sempre uniti, e formanti un solo ente. Ma si domanda, — e quest'è la difficoltà che dobbiamo chiarire, — « secondo qual regola l'Essere subiettivo limita il suo sguardo in modo, che trovi la realità di misura e di specie e d'ordine fornita, e non una realità scomposta ed informe », come quella che descrive Platone nel Timeo? Abbiam detto coll'istinto amoroso di quell'Intelligenza pratica. Ma l'amore, si risponde, che cerca e non ha ancora il suo oggetto, è cieco. Certamente, e perciò aggiungiamo che l'amore divino era guidato nella ricerca del reale, ossia nello stabilire i limiti entro a cui conteneva lo sguardo creativo, dall'*essere iniziale* stesso. Perocchè l'astrazione divina di questo non avea bisogno d'altro lume, le bastava il desiderio di creare l'ente finito, essendo l'*essere iniziale* l'inizio determinato da sè d'ogni creazione e d'ogni ente finito, onde non c'erano più oggetti possibili tra cui scegliere rispetto a questo, essendo comunissimo, unico, e identico inizio di tutte le cose. Questo poi era il *principio* direttivo dell'Amore nel trovare il reale misurato, specificato, ordinato. Perocchè nell'*essere ideale* si contengono tutti i principî della sapienza applicabili al finito, non essendo i principî di cognizione, d'identità, di contraddizione, e gli altri tutti a questi subordinati, e i principî stessi dell'ordine dell'essere, se non l'*essere iniziale applicato* (*Ideol.* 559-574, 1452, 1453). Laonde ricorrendo all'analogia di sopra adoperata, siccome la mente d'un artista da principî dell'arte sua è guidata a trovare i più bei tipi de' suoi lavori; così la divina mente coi principî sapienziali, che sono nell'*essere iniziale* tutti contenuti come conseguenze d'applicazione, applicando la detta regola dell'essere ideale al Reale assoluto trova e determina quel reale finito, che nella sua finitezza sia ottimo e perfetto tanto per riguardo al numero, peso e misura, quanto per riguardo alle specie e al loro ordine acciocchè ottengano il fine proprio dello stesso amore. Se non che l'artista concepisce prima il tipo nella mente e poi l'esprime nella materia reale; quando la Mente divina concepisce il reale stesso come dev'essere, a quel modo, che accade all'uomo nella percezione intellettiva. Ma come nell'ordine puramente intellettivo precede logicamente l'essenza, o tipo — anche nella percezione — e rimane

escluso il puro reale, susseguendo poi come reale ente; così nell'ordine intellettivo divino precede del pari il mondo de' principî e delle conseguenze, e le essenze quindi che compongono l'esemplare, e a questo sussegue il reale ente, cioè il mondo, restando escluso il reale puro. Questo però si concepisce da noi come antecedente nell'ordine di formazione e di naturazione, ed è così che si spiega l'origine del concetto che ebbero gli antichi della materia informe anteriore alle forme stesse, quale appunto Platone nel Timeo la descrive, benchè nel descriverla egli stesso, senza accorgersi, le dia alcune forme, non però quella dell'ordine universale, a cui pose quasi esclusiva attenzione quel gran filosofo.

468. Chiarita dunque in questo modo la natura del divino Esemplare, accostiamoci a provare la nostra tesi. Questa ha due parti, la prima, che l'Esemplare non è il Verbo divino, la seconda che è contenuto nel Verbo divino in un modo eminente ed implicito, e in un modo conseguente ed esplicito.

Ora che l'Esemplare non sia il Verbo divino, oltre risultare da altre prove già toccate, si dimostra così.

Il Verbo divino non è suscettivo di limitazioni, di divisioni in ispecie, di quantità o di misura, laddove l'Esemplare è un complesso d'idee divise come sono divisi gli enti mondiali, avente il numero e la misura di questi. Il che basta per intendere che non può essere il Verbo divino. Chi è che dà e determina le limitazioni a tutto questo complesso di essenze e a ciascuna di esse? L'intelligenza pratica di Dio, che opera liberamente. Queste limitazioni dunque, come pure le molte essenze specifiche da quelle circoscritte diverse dal Verbo divino, non possono essere enti in sè, e però rimangono puri *enti di ragione*, che hanno un'esistenza vera, ma relativa alla mente, che producendole le contempla. Lo stesso convien dire delle essenze o idee generiche sino alle più universali, che in quelle sono implicitamente contenute e per un'astrazione su quelle si trovano, l'ultima delle quali è la stessa idea dell'essere, o essere iniziale, che nelle sue più universali applicazioni si trasforma in tutti i principî della ragione. E tutto questo mondo di entità di pura ragione, che in sè non sono ma soltanto nella mente divina, costituiscono insieme coll'arte d'usarne la Sapienza creata,

alla quale convenientemente si applicano quelle parole: « Dal principio e prima de' secoli sono stata creata » (1); e quell'altre « Ab eterno sono stata ordinata, e in antico prima che fosse fatta la terra — Ero con lui, quando componeva tutte le cose (2).

In secondo luogo abbiam veduto, che le limitazioni, che circoscrivono le essenze o idee delle cose mondiali dipendono nell'atto della loro formazione dal reale (3), che piace a Dio di creare, cioè dal reale finito, il quale viene circoscritto e ordinato secondo la guida dell'*essere iniziale* che contiene i supremi principî della ragione. Ora il Verbo non ha dipendenza di sorta alcuna nè dalla libera volontà di Dio, nè dall'*essere iniziale*, che da lui si astrae, nè dal reale finito determinato da quest'essere iniziale medesimo, in quant'è oggetto intelligibile. Dunque l'Esemplare del mondo non è il Verbo divino, ma è la Sapienza creata ab eterno relativa all'ente creato.

Ora prima di procedere oltre a dimostrare la seconda parte della nostra tesi gioverà che confrontiamo questa dottrina con quella del maggior filosofo d'Italia, e forse del mondo, chè il pensiero dell'individuo rimane non poco avvalorato, e rassicurato di sè, quando si trova d'accordo col pensiero d'altri individui dei più sapienti.

469. Il filosofo d'Aquino dunque distingue: 1.° l'atto con cui Iddio intende le cose; 2.° la specie con cui le intende; 3.° le cose intese; 4.° le ragioni specifiche ossia le idee o ragioni delle cose intese.

(1) *Ecclesiast.* XXIV, 14.

(2) *Prov.* VIII, 23, 30.

(3) Quando S. Tommaso dice dell'essenza divina: *Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis A CREATURIS (Sum.* I, XV, II), ricorre anch'egli per ispiegare i *possibili* ossia le idee divine alla relazione colle *creature*. Queste dunque nell'ordine logico si suppongono in qualche modo preesistenti, come il fondamento della relazione coll'essenza divina, dalla quale nascono le idee, ossia *plures rationes proprias PLURIUM RERUM*. Convien dunque per concepire le idee specifiche delle cose mondiali in Dio presupporre non già, che le cose esistano nel tempo, ma che ab eterno esista l'atto creativo, l'*imaginazione divina* del reale, con cui il reale ab eterno si crea nel tempo.

L'*atto* dell'intelligenza divina è unico, onde dice, che *uno intellectu intelligit multa* (1).

La *specie con cui* l'intelligenza divina intende le cose finite è pure una, benchè le cose intese, e di conseguente le idee, siano molte. Definisce la *specie*: *Forma faciens intellectum in actu*, e soggiunge: *Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur* (2). Ora che cosa è questa *specie unica* che S. Tommaso distingue, secondo la ragione, dal divino intelletto, dicendo, che da essa il divino intelletto è informato, cioè posto in atto a conoscere tutti gli enti finiti? Che cos'è questa specie, *colla quale* s'intendono tutti i finiti? Dice lo stesso S. Tommaso altrove, che la *forma* che perfeziona una potenza deve estendersi a tutte le cose, a cui la potenza si estende (3). Ora questa forma, che rispetto all'intelligenza è la specie, per estendersi a tutti i finiti, per contenerli tutti sotto di sè, non può esser altro che l'*essere iniziale* e virtuale, onde niuna sentenza più comune in S. Tommaso di questa, che *objectum intellectus est ens vel verum commune* (4). L'essere iniziale dunque è quella *specie unica* che informa il divino intelletto alla cognizione de' finiti, e nella quale, e per la quale tutti li conosce.

Le *cose intese* sono gli enti finiti, i quali nella loro esistenza propria ed in sè sono fuori di Dio, e però la loro moltiplicità niente detrae alla divina semplicità.

Le *idee* poi ossia le ragioni specifiche di questi enti finiti, sono la relazione che l'elemento reale determinato ha coll'essenza divina, riferito alla quale ella acquista la ragione di loro similitudine. Tommaso De Vio, « che il gran commento feo », osserva, che il concetto dell'idea specifica importa una *relazione alla cosa*, di cui è idea, e che nell'essenza divina, essendo semplicissima, non può esserci che il fondamento, appunto come abbiamo di

(1) *Sum*. I. XV, II.

(2) S. I. XV, II.

(3) *Oportet autem ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma ad quæ potentia se extendit. Sum.* I, LV, I; Cf. *Rinnovamento* 575 sgg. *pag*. 640.

(4) *Sum*. I. LV, I.

sopra detto del Verbo divino. Le sue parole meritano d'esser qui riportate: *Cum illud* (fundamentum imitabilitatis) ***sit omnino unum in omnibus ideis, quia est ipsa simplicissima essentia divina, in qua non potest distingui absolutum imitabile a lapide ab absoluto imitabili a leone, non posset sustineri pluralitas idearum in Deo. Plures enim ideas intelligere est impossibile nisi significatum ideæ plurificatum intelligatur*** (1). E quindi deduce che le idee non si possono concepire col solo concetto dell'imitabilità dell'essenza divina, ma che le idee sono l'essenza divina solo in questo senso che l'essenza divina è imitabile dalle creature, ma questo altro non significa, se non che l'essenza divina è il fondamento delle idee, non ancora le idee, e quindi per aver queste conviene aggiungere i *rispetti diversi* dell'essenza divina alle diverse creature, o per dir meglio i rispetti di queste, che sono diverse, a quella, e questi *respectus* rispondono agli sguardi liberamente limitati dell'intelletto divino, di cui dicevamo più sopra. Ora questi *rispetti* — dice questo celeberrimo e perspicacissimo interprete di S. Tommaso — sono quelli, che costituiscono le idee divine e sono fatti dal divino intelletto: « ***Respectus isti***, dice, ***distinguentes ideas, cum sint etiam constitutivi earum, non consequuntur actum intellectus divini intelligentis ideas, sed fiunt per actum intellectus divini intelligentis essentiam suam comparative*** (2).

(1) *In Sum.* I. XV, II ad 2.m et 3.m

(2) *In Sum.* I. XV, II ad 2.m et 3.m — Il De Vio soggiunge, che « questi rispetti ideali non sono necessarî in Dio, acciocchè intenda distintamente le creature, perchè la perfezione della divina intellezione nulla mendica dai rispetti di ragione, ma sono necessariamente costituiti in conseguenza della perfezione della stessa intellezione divina ». Questo luogo ci sembra difficile ad intendere, perchè: 1.° Se si riconoscono necessarî tali rispetti alla perfezione della divina intellezione, niente vieta, che si riconoscano necessarî anche alla distinta cognizione delle cose: nulla questo detrae alla divina intelligenza e scienza; 2.° S. Tommaso li considera come necessarî alla cognizione divina dell'ordine dell'universo dicendo: *Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur* (*Sum.* I, xv, II); 3.° Lo stesso De Vio osserva, che essendo l'essenza divina semplicissima, in essa non si potrebbe distinguere le idee, se dall'intelletto divino non fosse considerata come imitabile sotto diversi rispetti cioè da diverse creature: l'intelletto divino le intenderebbe bensì tutte in un modo implicito, ma non distinte. Parmi dunque, che il sentimento del De Vio devasi spiegare così, acciocchè sia vero: « Iddio crea le cose facendo

470. Un'apparente diversità si troverà forse tra questa dottrina dell'Angelico e quella che abbiamo esposta, avendo noi detto del Verbo divino quello che S. Tommaso dice della divina essenza. Cioè noi dicevamo, che l'Essere assoluto nella sua forma subiettiva riguarda nell'Essere assoluto nella forma obiettiva con uno sguardo liberamente limitato e che con questo sguardo, vedendo, crea gli enti finiti, cioè le loro idee e il reale che li costituisce subiettivamente: il che l'Angelico sembra dire dell'*essenza divina* imitabile dalle creature. Ma la diversità è solo apparente, perocchè l'essenza divina è anche nel Verbo, e l'intelligenza subiettiva di Dio la vede nel Verbo, a cui è comunicata nella forma obiettiva, nè senza il Verbo può stare la divina essenza (1).

Pure, dacchè la divina essenza nel Verbo è semplicissima ed infinita e non ammette limitazioni, queste vengono costituite dall'intelligenza subiettiva e libera. Ma poichè l'oggetto ha due modi di essere, l'uno in sè, e in tanto l'Essere assoluto oggetto dicesi Verbo, l'altro nell'intelletto conoscente, e in tanto l'oggetto dicesi idea, gli oggetti limitati, cioè l'essenze limitate degli enti finiti sono primieramente soltanto nell'intelletto subiettivo divino, dal quale vengono costituiti (2). E dico, che « pri-

collo stesso atto nascere le idee o essenze loro e la realità di cui si compongono ». Non ha dunque bisogno d'aver prima *respectus rationis* cioè le idee astratte e separate dalle cose. E quest'è quello che noi appunto dicevamo.

(1) Il De Vio riconosce, che l'idea conviene alla divina essenza in quant'è oggetto, e che: *Hoc patet non convenire divinæ essentiæ secundum quod est mere naturaliter, sed secundum quod est obiecta divinæ menti*, e contro lo Scoto aggiunge che l'*essere obiettivo* in Dio è reale: *licet esse obiectivum in communi non sit reale: esse tamen obiectivum apud intellectum divinum est reale* (*In Sum.* I, XV, I). Ora per quanto io vedo, se l'*essere obiettivo* in Dio è reale deve essere distinto realmente dall'*essere subiettivo*, e non essendovi altre distinzioni reali in Dio che quelle delle divine persone, convien dire, che l'*essere obiettivo reale* in Dio, in quant'è dal Padre pronunciato e così generato, sia il divin Verbo, e così venga ogni obiettività all'intelletto, ossia all'Essere subiettivo.

(2) S. Tommaso prova doversi ammettere le idee nella mente divina in questo modo. 1.° Definisce l'idee *formæ aliarum rerum præter ipsas res existentes*. 2.° Dice che la forma ha due uffici: di servir d'esemplare, ed è la guida della ragione pratica, e d'esser principio di cognizione in quanto si dice essere nel conoscente, e così è principio della ragione speculativa.

mieramente sono soltanto nell'intelletto divino dal quale vengono costituiti » per questo, che essi sono costituiti dalle limitazioni nel loro esser proprio d'idee specifiche diverse relative ai diversi enti finiti: non potendo essere il Verbo subietto di limitazioni (1). Ora sebbene il principio dell'intelletto divino — come d'ogni altra cosa, che si concepisce nel divino essere — sia quello che nel linguaggio della cristiana sapienza dicesi Padre, tuttavia l'intelletto appartiene alla divina essenza, che il Padre comunica al Figliuolo, e allo Spirito Santo: e però le *idee divine* giustamente si dicono essere nella divina essenza. E ciononostante, come in principio, appartengono al Padre, di cui S. Tommaso dice, che *Pater scientia sua continet omnem creaturam velut exemplar creaturæ totius* (2).

471. Veniamo ora alla seconda parte della nostra tesi, la quale diceva, che l'Esemplare divino del mondo è nel Verbo in un modo eminente e in un modo conseguente.

Forma autem alicuius rei præter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius, cuius dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. 3.° Dice che nell'uno e nell'altro modo si devono ammettere in Dio, *et quantum ad utrumque necesse est ponere ideas*; e qui osservo, che S. Tommaso ammette le idee in Dio anche come *principio di cognizione*, ben inteso com'è principio di cognizione l'oggetto inteso. 4.° Di che conchiude, che avendo Iddio fatto il mondo come un artefice con intelligenza, dovea avere in sè la forma a cui similitudine il mondo fu fatto; *et in hoc consistit ratio ideæ* (*Sum.* I, XV, I). Questo però non vuol dire, che l'Esemplare già formato ed esplicito sia anteriore all'atto creativo del reale. Secondo che pare a noi, logicamente non è anteriore che l'Essere iniziale, che è l'*esemplare implicito*. E veramente il *principium cognitionis* è solo l'essere iniziale, essendo le idee lui stesso applicato a conoscer le cose che lo determinano.

(1) Da questo indotto Giovanni Duns Scoto negò, che le *idee* diverse sieno in Dio l'essenza divina (*In* I. *D.* XXXV). Ma la questione sembra più di parole che d'altro. Poichè il fondo delle idee non può essere altro che l'essenza divina obiettiva, dove l'intelletto divino quasi le segna, le circoscrive, e le moltiplica. Ora queste segnature e circoscrizioni rimangono nell'intelletto divino subiettivo, ma ci rimangono colla forma obiettiva, che vien loro dalla divina essenza obiettiva, in cui sono dal divino pensiero segnate. Ma lo stesso intelletto divino è l'essenza divina nella forma subiettiva. Non si può dunque negare, ch'esse sieno tutte l'essenza divina in quanto hanno il loro fondo reale in Dio.

(2) *De Verit.* q. IV, a. IV ad 1.m

In un modo eminente: avendo noi veduto che il Verbo divino è l'Essere assoluto obiettivo in quant'è pronunciato e così generato dall' Essere assoluto subiettivo — il Padre, — e che l' intelligenza subiettiva e libera del Padre vede in esso l'*essere iniziale* e le essenze delle cose, che circoscrive e moltiplica secondo il principio della sapienza creatrice, che è lo stesso essere iniziale; egli è manifesto, che tanto l'essere iniziale quanto le idee o essenze determinate, delle quali consta l' Esemplare del mondo, sono tutte nel Verbo divino in un modo eminente, cioè come il meno sta nel più, come il limitato sta nell' illimitato, come nel circolo sono contenuti tutti i poligoni

In un modo conseguente: in quanto, che il Padre pronunciando se stesso, oggettivandosi, e così generando il suoVerbo, dice con ciò tutto ciò che egli ha, e quindi anche il suo atto creativo e libero, anche il suo atto intellettivo, e quell' atto (che è sempre un solo atto) con cui intende d'intendere (1), e quindi an-

(1) S. Tommaso distingue l'intendere che fa Iddio l'idea unita al reale, e l'intendere la stessa idea astratta dal reale, attribuendo questa seconda cognizione ad una riflessione che astrae l' idea, e lascia il reale. *Artifex*, dice, *dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum tamen intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam, vel rationem domus.* Ora che cos'è « la forma della casa nella materia »? È la *casa* stessa, risponde S. Tommaso, e però *intelligere formam domus in materia è intelligere domum.* L' intendere dunque la forma o idea insieme colla materia corrisponde a quelle funzioni, che nell'uomo si dicono *percezione* e *imaginazione.* Ora una funzione analoga ripone S. Tommaso in Dio nell' intelletto divino, alla quale fa susseguir l'altra, che considera l'*idea* separata dalla materia. E che questa sia logicamente posteriore, vedesi da questo, che esige l'intendere d' intendere, cioè una riflessione sulla prima *(ex eo quod intelligit se intelligere).* Continua dunque l'Angelico ad applicare l'analogia dell'artefice a Dio così: *Deus autem non solum intelligit multas RES per essentiam suam sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu eius, ut intellectas.* (*Sum.* I, XV. II ad 2.m). Secondo S. Tommaso dunque Iddio prima conosce le *cose*, che crea, la loro forma nella materia, e poi per una riflessione astraente conosce le *idee pure*, cioè le forme separate dalla materia. E quest'è pure il processo da noi descritto nell' intelligenza divina. Se dunque per *esemplare* s' intende il complesso delle idee pure separate dalla materia, che noi chiamiamo l' Esemplare esplicito; questo sussegue all'atto della creazione e Iddio non ha bisogno di esso per creare, e in questo senso abbracciamo l'o-

che le cose da lui intese e create, onde la celebre sentenza di S. Anselmo, che *uno eodemque Verbo dicit seipsum et omnem creaturam* (1). E questa è la dottrina di S. Tommaso, seguita da tutti, credo, i teologi: « In Dio — dice — a ciò che il Verbo di « lui sia perfetto, è necessario, che il Verbo di lui esprima tutto « ciò, che si contiene in quello da cui nasce, massimamente « che Iddio con uno intuito vede tutte le cose non in un modo di- « viso. Così dunque è d'uopo, che tutto ciò che si contiene nella « scienza del Padre, tutto questo s'esprima per un solo suo verbo « e s'esprima in quel modo, nel quale è nella scienza contenuto, « acciocchè sia vero Verbo corrispondente per la scienza al suo prin- « cipio, e che il suo Verbo esprima principalmente (*principaliter*) « lo stesso Padre, e per conseguente (*consequenter*) tutte l'altre « cose, che il Padre conosce conoscendo se stesso, e così il Fi- « gliuolo, per ciò stesso che è Verbo esprimente perfettamente il « Padre, esprime ogni creatura; e quest'ordine si mostra nelle pa- « role d'Anselmo, il qual dice: che dicendo sè dice ogni creatura » (2).

472. E qui conviene attentamente considerare le due differenze, che S. Tommaso assegna tra l'*idea* e il *Verbo* di Dio. La prima consiste in questo, che le idee sono prima nel Padre, la cui li-

pinione del Gaetano, che Iddio non ha bisogno di queste idee per conoscere e creare le cose, ma conseguono come perfezione dell'intelletto divino: *Ex hoc autem habes quod respectus ideales non ponuntur necessarii ad hoc ut Deus distincte intelligat creaturas — sed ponuntur necessarii ut necessario constituti ex perfectione intellectionis divinae* (*In l. c.*). Ma se per Esemplare s'intende l'esemplare implicito nell'*essere iniziale*, e le idee che Iddio creante forma nell'atto stesso che *imagina* i reali sussistenti, e così insieme con questi le crea; in tal caso l'Esemplare logicamente precede l'atto creativo. E che questo sia il vero sentimento di S. Tommaso — benchè da alcuni altri luoghi possa parere il contrario, — parmi potersi chiaramente inferire da ciò, che costantemente insegna i diversi rispetti dell'intelligenza divina esser quelli, che moltiplicano le idee, ma questi non esser reali, ma di pura ragione: *Non tamen sunt reales respectus sicut illi quibus distinguuntur personæ, sed respectus intellecti a Deo.* (*Sum.* I. XV. II ad 4.m). Questi *rispetti* o sguardi esigono un oggetto: questo oggetto non possono esser le *idee molteplici*, perchè sono essi che le producono: dunque non possono essere che i *reali finiti*, i quali essendo molti costituiscono molte relazioni colla divina essenza, e queste riguardate da Dio sono le idee determinate.

(1) *Monol.* C. XXXII.

(2) *De Verit.* IV, IV.

bera intelligenza creando il mondo ab eterno le costituisce come altrettanti *respectus rationis* e però appartengono all'essenza divina, che poi dal Padre viene comunicata al Verbo, onde al Verbo appartengono le idee come un esemplare dedotto da un altro. Ecco le sue parole: « Differisce il Verbo dall'idea. Poichè « l'idea nomina una forma esemplare assolutamente, ma il Verbo « del creato in Dio nomina la forma esemplare dedotta da un al- « tro, e però l'idea in Dio appartiene all'essenza, ma il Verbo « alla persona » (1).

Il che rimane spiegato da quello che abbiamo detto, che l'oggetto in Dio, parlando in universale, si concepisce secondo due modi d'esistere, cioè in sè, e come tale è persona, Verbo divino generato dal Padre, e nell'intelletto divino, e come tale è idea. Ma le idee diverse delle cose hanno solamente esistenza nell'intelletto divino, e non in sè — chè sarebbe un ammettere le idee separate in sè esistenti, come altrettanti Iddii — perchè sono enti mentali, *respectus rationis*. L'intelletto divino poi appartiene prima al Padre — prima forma subiettiva dell'Essere assoluto — e il Padre lo comunica coll'essenza all'altre due persone, e così l'idea appartiene, come forma esemplare assolutamente presa, all'essenza, in quanto questa è il Padre che liberamente intende e crea, e poi come comunicata al Verbo.

La seconda differenza che pone S. Tommaso tra le idee divine e il Verbo si è, che quelle riguardano direttamente le creature, ed essendo queste molte, molte sono le idee, perchè ogni creatura ha una diversa relazione coll'essenza divina, ma il Verbo riguarda direttamente Dio, e però è un solo (2). Dove si vede, che propriamente parlando non si dà in Dio idea del Verbo, se non in quanto anche le idee negative, che le intelligenze fi-

(1) *Verbum differt ab idea. Idea enim nominat formam exemplarem absolute, sed Verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam. Et ideo idea in Deo ad essentiam pertinet; sed Verbum ad personam. — De Verit.* IV, IV ad 4.m

(2) *Apparet alia differentia inter ideam et verbum, quia idea directe respicit creaturam, et ideo plurium creaturarum sunt plures ideae; sed Verbum respicit directe Deum, qui primo per Verbum exprimitur, et ex consequenti creaturam, et quia creaturae, secundum quod in Deo sunt, unum sunt, creaturarum omnium est unum verbum. De Verit.* IV, IV ad 5.m

nite hanno del Verbo, sono conosciute da Dio; ma la stessa esistenza in sè del Verbo è anche l'esistenza sua nell'intelligenza divina, e però non si danno in questo oggetto assoluto due modi, ma un solo modo di essere, come pure nell'*idea*, che si riferisce alla creatura, non si danno due modi di essere, ma un solo, quello pel quale è nell'intelligenza (1).

(1) Noi abbiamo detto, che « il Verbo è l'Essere assoluto per sè inteso come *atto* sussistente del Padre, che dice o afferma sè stesso ». Questo ha bisogno di spiegazione. Nell'uomo la *cosa intesa*, l'oggetto, può stare sempre davanti alla mente in due modi: 1.° come puro oggetto (idea); 2.° come oggetto *affermato* (verbo) (*Ideol.* 531-534, 495 *n.*, 1328 *n.*). Quindi una doppia cognizione nell'uomo d'*intuizione*, e d'*affermazione*, ossia di predicazione. Ma in Dio relativamente a se stesso non ci può essere una distinzione reale tra queste due maniere di cognizione, sicchè importino due atti. La ragione per la quale è nell'uomo questa duplicità di cognizione si è, che l'uomo col suo atto non può creare nè generare l'oggetto, ma questo gli è dato dal di fuori, essendo esso l'*essere iniziale*, e l'uomo non fa che riceverlo. Non rimane dunque all'attività umana, che di congiungere l'oggetto essenziale, che gli è dato, ai sensibili e così percepirli intellettivamente, e la *percezione intellettiva* è il primo verbo, che l'uomo pronuncia. Ma Iddio costituisce egli stesso colla propria attività sè stesso come oggetto coll'atto stesso con cui si afferma, e questo è il Verbo divino uscente dal Padre.

In secondo luogo, l'*atto* dell'uomo, con cui afferma l'oggetto intuito, rimane necessariamente distinto dall'affermante, perchè è un atto accidentale, e dall'*oggetto affermato*, perchè l'oggetto non uscendo dall'uomo stesso, ma essendo ricevuto dall'uomo dal di fuori, esso non può esser l'atto stesso dell'uomo. Ma in Dio la cosa non va così quando il Padre afferma sè stesso, perchè, uscendo l'oggetto dal subietto intelligente per un atto necessario e non accidentale, è il medesimo l'atto uscito e l'oggetto del Padre dicente tutto sè stesso. Onde non c'è l'*operazione* distinta realmente dal dicente e dal detto, e quasi media tra essi, ma non c'è altro di così distinto, che il dicente o generante e il detto o generato, che è l'oggetto e l'atto ultimato in se stesso.

Qui si dirà forse, che non differendo in Dio l'operazione dall'essenza divina pare con questo che sia l'essenza che genera e non il Padre, e si confermerà l'obiezione con S. Tommaso che dice: *Hoc nomen operatio*, *quae procul dubio importat aliquid procedens ab operante*, *tamen* (in Deo) *iste processus non est nisi secundum rationem tantum: unde operatio in divinis non personaliter sed essentialiter dicitur*, *quia in Deo non differt essentia*, *virtus*, *et operatio* (*De Verit.* IV, II). Ma rispondiamo, che l'*essenza divina* in quant'è *generante* è appunto il Padre.

In terzo luogo, l'atto intellettivo dell'uomo si può concepire in due momenti: nell'atto stesso del farsi, e quand'egli è già fatto. Ma questo nasce

Articolo IX.

Nono Corollario. — Il reale creato non è il reale divino.

473. Avendo noi veduto, che il reale divino è infinito e indivisibile, e che non ammette nissuna distinzione reale, ma è tutto intero in ciascuna delle tre forme primordiali dell'essere, consegue ch'esso non possa essere il reale finito.

In secondo luogo, il reale finito è la forma subiettiva finita dell'essere. Ma la forma subiettiva dell'essere acciocchè sia compiuta importa un sentimento proprio, che per mezzo dell'intelligenza diventa consapevolezza, come accade nell'uomo. Ora l'uomo è consapevole d'essere un sentimento finito, e d'avere un istinto e una potenza finita, e questa consapevolezza *non può non averla* essendo lui stesso: quindi egli non è il reale infinito,

appunto perchè quest'atto nell'uomo è accidentale, e però si concepisce un momento nel quale passa dal non essere all'essere, nel quale non è ancora del tutto secondo il detto scolastico, *in actu actus nondum est actus*. A cui si risponde, che questo stato di mezzo tra il non essere e l'essere compiutamente non si può veramente concepire, se non in quegli atti, che occupano qualche tempo a ultimarsi, e non in quelli che si fanno fuori del tempo, come sono i divini (*Logic*. 51). Ma anche senza di questo, l'atto della generazione del Verbo è sempre compiuto ab eterno e non mai incipiente, e nè tampoco si può concepire come incipiente, senza falsarne il concetto. Onde il Verbo non passa mai dal non essere all'essere, ma è sempre *oggetto inteso* e *affermato in atto*, e com'è Verbo del Padre, così è atto sussistente in sè, ed oggetto eterno del Padre (*a*), ed è anche atto compiuto in sè, perchè è per sè e in sè essenzialmente inteso e affermato, e come tale persona sussistente.

(*a*) L'atto intellettivo, con cui *(quo)* il Padre genera il Figlio appartiene alla natura divina e però è comune al Padre e al Figlio; ma questa natura divina attualmente intelligente, non presa in astratto ma in quanto è generante, è il Padre, e questa natura divina stessa e identica di numero, in quanto è notizia espressa e attuale, cioè è oggetto affermato e in sè sussistente, è il Figlio. Onde S. Tommaso (*Sum.* I, XLI, v): *ID quo PATER generat est natura divina, in qua sibi Filius assimilatur, et secundum hoc Damascenus dicit* (L. I. *De fid. ort.* 8) *quod « generatio est opus naturæ non sicut generantis, sed sicut eius, quo generans generat »*. E ad 1.m *Id quo generans generat est comune genito et generanti.* — Cf. Jo. Lamy. *De recta Nicænorum fide* C. XXXIII. 12 dove mostra che il Concilio, che definì che *essentia non est generans*, intese dell'essenza assolutamente presa con astrazione dalle persone, non come sussistente nella persona del Padre, e fornita di proprietà peculiare.

perchè reale finito e sentimento consapevole finito sono termini identici.

In terzo luogo, l'uomo sa per la propria consapevolezza di non essere quell'oggetto, colla intuizione del quale conosce sè stesso, il quale oggetto è l'essere (*Ideol.* 439-442, 980-982. *n.*) (1), poichè sa di non essere l'essere stesso. Ora il reale divino esiste necessariamente anche nella forma obiettiva per sè, dunque l'ente reale finito non ha la realità infinita e divina.

Un quarto argomento si può cavare dalla consapevolezza, che ha la creatura reale finita dotata d'intelligenza di non essere nella forma morale per sè, ma solo riferendo se stessa all'infinito.

Che se il reale della creatura intelligente non è il reale divino, molto meno può esser tale il reale proprio di quegli enti, che non hanno intelligenza, il quale è troppo inferiore e troppo più limitato.

Articolo X.

Decimo Corollario. — ***Il reale degli enti finiti, in quant' è proprio di questi ed appartiene alla loro esistenza subiettiva, o estrasoggettiva, è fuori di Dio; ma nell' Essere assoluto obiettivo, come obietto dell'atto intellettivo creatore, esiste eminentemente.***

474. Dopo aver noi parlato dell'essere iniziale e delle essenze finite, che costituiscono l'Esemplare del Mondo, e veduto come si formi, e come esista in Dio, dobbiamo parlare del secondo elemento degli enti finiti, che è il reale.

La tesi che ci siamo proposta da dimostrare ha due parti, la prima delle quali si è che « il reale degli enti finiti in quanto è proprio di questi ed appartiene alla loro esistenza subiettiva, od estrasoggettiva, è fuori di Dio ».

Ora coll'espressione « è fuori di Dio » altro non si vuol dire, se non che « il reale finito in quanto appartiene all'esistenza su-

(1) ***Quando mens intelligit seipsam***, dice anche S. Tommaso, ***eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis*** (*De Verit.* IV, II).

biettiva degli enti finiti, non costituisce l'essenza divina, o alcuna parte di questa essenza ».

Si prova in primo luogo da questo, che all'essere finito è essenziale la finità, e all'essere infinito l'infinità, e l'una di queste due proprietà essenziali, come contraddittorie, esclude l'altra. Onde ne nasce la legge ontologica del pensiero: « Il termine del pensiero è un finito o un infinito » (*Psicol.* 1381 sgg.). La ragione intima di questo si è, che « la finità e l'infinità sono proprietà dell'essere, e l'essere diventa un'entità diversa per qualsivoglia differenza che in esso si concepisca, giacchè ogni differenza è differenza di essere e non di accidente ».

La seconda prova si trae dalla coscienza, come sopra. La coscienza non può ingannare intorno al sentimento proprio (*Ideol.* 1246), e facendoci conoscere il nostro proprio sentimento ci fa conoscere noi stessi (*Psicol.* 79 sgg.). Ora noi sappiamo per la coscienza di non essere l'altre cose, che da noi distinguiamo, e sappiamo essercene molte che neppur conosciamo: sappiamo dunque, che la nostra non è la natura divina, di cui è proprio conoscer tutte le cose ed esser causa intelligente di tutte: siamo dunque enti subiettivi fuori di Dio. Molto più dobbiamo dir lo stesso delle cose puramente sensibili e inanimate, che noi concepiamo mediante le loro limitazioni, e limitazioni più anguste delle nostre proprie.

La terza prova si fa così. Noi sappiamo e sentiamo d'esser persone. Ora la personalità è incomunicabile (*Antropol.* 836). Non può dunque la nostra personalità esser quella stessa di Dio, e perciò non può esser in Dio, come tale, cioè come personalità nostra.

In questo senso tutti i teologi convengono, che gli enti finiti sono in Dio come in *causa* e in *esemplare*, ma non per la loro materia, o forma subiettiva (1): il reale dunque, che appartiene all'esistenza subiettiva degli enti finiti, è fuori di Dio.

475. Obiezione. — A Dio dunque mancherà qualche cosa, se gli manca la realità finita in quanto esiste subiettivamente.

Risposta. — L'esistenza subiettiva della realità finita è relativa a questa. Iddio è l'essere assoluto, che esclude l'esistenza re-

(1) Cf. S Th. *Sum.* I, III, VIII.

lativa. Questa esclusione non è difetto, ma perfezione, perchè la relatività dell'esistenza è una limitazione. Il mancare dunque in Dio questa è il mancargli una mancanza: e il mancare una mancanza è avere, non è mancare.

Si dirà che cos'è questa relatività d'esistenza? in che consiste questa relazione? Rispondiamo, che i due termini di questa relazione sono l'*essere iniziale* e il *reale finito*. L'essere iniziale, cioè l'esistenza, è relativo a questo suo termine finito e non si estende più oltre. Se l'essere iniziale non esistesse colla sua presenza al *reale finito*, questo non sarebbe. Il *reale finito* unito all'*essere iniziale* è l'ente finito: l'ente finito dunque ha una esistenza relativa alla sua propria realità; e questa esistenza relativa è ciò che lo costituisce quello che è. Egli è dunqne un relativo, e niente di assoluto, perchè è mediante la relazione, che l'essere iniziale ha con esso lui: e posto che è, in esso si scorge la detta relatività della sua natura reale, la quale è lui stesso; giacchè l'essere iniziale non è punto lui, ma altro.

476. La seconda parte della nostra tesi si è: « Nell'Esssere assoluto obiettivo, come oggetto dell'atto creativo, il reale degli enti finiti esiste eminentemente ».

Nell'ordine logico del nostro concepire l'*atto creativo* è posteriore all'atto della *generazione del Verbo*, col quale il Padre oggettivizza se stesso affermandosi e pronunciandosi. Questo è ammesso da' Teologi. Poichè, appartenendo l'atto creativo anche al Verbo ugualmente come comunicatogli dal Padre insieme coll'essenza, conviene che esso esista acciocchè crei.

Questo stesso si prova col raziocinio così. Il Padre crea gli enti finiti con un atto della sua intelligenza pratica e libera. Ma quest'atto lo fa guardando in se stesso oggettivato, che è quanto dire nel Verbo, perchè si oggettiva affermandosi e pronunciandosi: lo fa guardando dunque nell'Essere assoluto oggettivo, e restringendo volontariamente quel suo sguardo dentro i confini, che gli piace assegnare all'ente che crea. Dunque conviene supporre che logicamente preceda l'Essere assoluto oggettivo in cui si porta quello sguardo, ossia che esista il Verbo.

Ma con questo sguardo nell'Essere assoluto obiettivo non pone nessuna limitazione, o distinzione reale in esso, perchè l'Essere assoluto non ammette limitazione, divisione, o distinzione reale.

La limitazione dunque rimane nel termine di quello sguardo, cioè ha un'esistenza non in sè, ma nella mente divina. Il termine di questo sguardo creatore è il Mondo. Ora il Mondo come abbiamo veduto risulta da due, o se si vuol meglio, da tre elementi: 1.° dall'essere iniziale, che si comunica come essenziale oggetto alle intelligenze create; 2.° dal reale, che costituisce unito al primo l'esistenza subiettiva e propria del Mondo; 3.° dal riferimento, che fa la mente, del reale all'essere iniziale, che fa vedere in esso le essenze o idee specifiche piene delle cose col loro ordine, e costituisce l'esemplare.

Ora noi abbiamo detto, che l'essere iniziale, e in esso l'esemplare, esiste primieramente nella intelligenza creatrice e non in sè stesso, e che eminentemente e conseguentemente esiste nell'Essere assoluto obiettivo, cioè nel Verbo divino.

Abbiamo detto, che l'esistenza reale e subiettiva del Mondo, come propria di questo, esiste fuori di Dio, e non forma alcuna parte della natura divina.

Ora rimane a vedere, se a questa realità esterna corrisponda nulla in Dio, e diciamo che corrisponde alla medesima la realità stessa dell'Essere assoluto obiettivo, ossia del Verbo, nel quale esiste eminentemente la realità creata, perchè è in questa realità, che la mente divina del Padre la vede, e affermandola la crea.

477. Di qui si scorge, che noi poniamo una certa differenza tra la maniera nella quale esiste l'esemplare nel Verbo divino, e la maniera nella quale esiste in esso la realità finita. Poichè abbiamo detto, che l'esemplare esiste nel Verbo non solo *eminentemente*, ma anche *conseguentemente;* laddove della realità finita abbiamo detto, che esiste solo *eminentemente*.

La ragione di questa diversità si è, che l'Esemplare, cioè l'essere iniziale colle sue determinazioni, ha la forma oggettiva e però può esistere in una intelligenza: esiste dunque nell'intelligenza del Padre, che crea. Se dunque esiste nell'intelligenza del Padre che crea, quando il Padre dice sè stesso, e così genera il Verbo, è uopo, perchè dica e affermi tutto se stesso, che dica anche il suo atto d'intelligenza creatrice, e tutto ciò che c'è nel suo atto, e però anche l'Esemplare suo termine interiore; e così *conseguentemente* deve comunicare al Verbo insieme col-

l'essenza divina questo esemplare che era già *eminentemente* nel Verbo, dove l'aveva mirato col suo libero sguardo.

All'incontro il reale finito non può esistere in una mente, perchè la sua natura è essenzialmente e unicamente subiettiva; onde sarebbe assurdo, come osserva Aristotele, il pensare che la stessa pietra fosse nella mente. E per ciò il reale finito può esistere bensì nell'Essere assoluto obiettivo eminentemente, cioè come il meno nel più, perchè l'Essere assoluto obiettivo è puro essere, e l'essere è anche per se obiettivo, ma non può esistere *conseguentemente* perchè come reale finito e subiettivo non si trova nella mente del Padre, che solo lo vede nel Verbo col suo sguardo libero, senza che possa essere staccato da lui per astrazione, giacchè il reale non soggiace in se stesso all'astrazione, ma solamente l'idea del reale, che è nella mente, all'astrazione soggiace.

La qual dottrina presenta certamente delle apparenti difficoltà, e noi dobbiamo esporre e dissipare le principali.

478. Obiezione 1.ª — Voi avete detto, che nell'ordine logico c'è prima il Verbo generato, poi l'atto della creazione, pel quale esiste l'*esemplare* nella mente divina, e il *reale finito* avente esistenza propria fuori di Dio, poichè l'esemplare è comunicato al Verbo nell'atto stesso in cui il Verbo è generato. Questo ha l'aspetto di contradizione. Poichè se l'esemplare è comunicato dal Padre al Verbo nell'atto in cui è generato, l'esemplare si suppone anteriore allo stesso Verbo.

Si risponde, che quest'antinomia, o apparente contradizione si dissipa, quando si considera attentamente la differenza che passa tra l'*ordine logico* e l'*ordine cronologico*. Nelle operazioni divine non c'è alcun ordine cronologico, perchè tutte sono eterne. Nella stessa eternità dunque, e non prima e poi, fu generato il Verbo e creato il Mondo, e comunicato al Verbo insieme coll'essenza divina l'esemplare del Mondo in quest'essenza intelligente racchiuso. Il concepirsi dunque da noi prima il Verbo, e poi il Mondo in esso contenuto eminentemente, e poi l'esemplare distinto a lui comunicato, non viene già a dire, che l'atto creativo sia posteriore di tempo alla generazione del Verbo, nè che il Verbo dopo essere generato fosse perfezionato col ricevere l'esemplare distinto del Mondo dalla mente del Padre: poichè fu

sempre generato, e sempre fu l'atto creativo, e sempre fu l'esemplare comunicato al Verbo. Ma, come dicevamo, non indica se non un ordine relativo alla mente, che concepisce quest'atto unico del Padre, con cui dice se stesso — Verbo — e il Mondo nel Verbo, e pel Verbo.

479. Obiezione 2.ª — Se il reale subiettivo del Mondo è fuori di Dio, e non è termine dell'intelligenza creatrice, non si può intendere come sia creato.

Risposta. — Ciò che abbiamo detto non importa già, che il reale subiettivo del Mondo non sia termine dell'intelligenza creatrice, chè, se non fosse termine, non potrebbe esser creato: ma solo importa, che sia termine esterno, a cui corrisponde per termine interno l'Essere assoluto oggettivo, ossia il Verbo, nel quale il reale finito esiste eminentemente.

480. Obiezione 3.ª — S'intende che nell'Essere assoluto obiettivo, cioè nel Verbo, ci sia eminentemente la realità finita, cioè come nel più c'è il meno, ma l'esistenza eminente non importa una distinzione e una limitazione, e questa è necessaria, acciocchè si conosca la realità finita. Il Padre dunque non conoscerà la realità finita distintamente, ma solo in confuso.

Risposta. — È vero, che l'esistenza d'una cosa in un'altra in un modo eminente non trae seco la distinzione della cosa contenuta dalla cosa contenente; ma questa distinzione si fa dalla mente del Padre mediante l'essere iniziale e l'esemplare, che avendo in sè le distinzioni tutte, e le limitazioni delle essenze finite, vengono queste dall'affermazione creatrice applicate alla realità infinita oggettiva del Verbo, e per mezzo di questa applicazione la mente vede la realità oggettiva limitata entro i limiti di quelle idee, e così conosce la realità finita distinta, e non confusa nel Verbo.

481. Obiezione 4.ª — La realità finita così limitata veduta nel Verbo dall'intelligenza creante del Padre non è la realità finita del Mondo, perchè questa è subiettiva e propria del Mondo, fuori di Dio, e quella ha un'esistenza oggettiva, nè certo la realità del Verbo può esser la realità del Mondo.

Risposta. — Si deve considerare, che qui si tratta di conoscere. Ora per conoscere la realità non è già necessario che il conoscente sia la realità stessa subiettiva che vuol conoscere,

ma basta che questa realità subiettiva gli sia presente nella forma obiettiva, perchè la forma obiettiva è l'intelligibilità della subiettiva. Ora tutta la realità subiettiva, e propria del Mondo con tutte le sue parti, distinzioni e limitazioni, ha la sua forma obiettiva nel Verbo, ed è veduta in esso distintamente dal Padre per l'applicazione dell'esemplare, che la determina e limita, distingue ed ordina, e questo basta affinchè l'intelligenza divina conosca la realità subiettiva e propria del Mondo, benchè questa nella sua forma subiettiva sia fuori di Dio, e però non sia Dio. E qui si consideri attentamente, che la forma obiettiva abbraccia la subiettiva in sè, perchè tutto riceve la forma obiettiva, anche il subiettivo, ma in quanto è *solo* subiettivo ha un'esistenza in sè, in quanto poi questo è vestito e contenuto dalla forma obiettiva ha la sua esistenza nel Verbo, ed è un altro modo di essere che fa conoscere l'altro, cioè il subiettivo.

482. Obiezione 5.ª — Se c'è nel Verbo l'ente reale finito distinto dalla mente divina, e l'ente reale finito esiste anche in sè stesso fuori di Dio, dunque ci sono due enti reali finiti e non un solo.

Risposta. — Nego la conseguenza, perchè abbiamo veduto, che l'essere è unico in tre forme, e però il medesimo ente finito può esistere in sè stesso, cioè subiettivamente, e in Dio obiettivamente, senza che da questo nasca duplicità di enti, perchè non nasce duplicità di essere, ma solo nasce duplicità di forme in cui esiste il medesimo ente, l'una delle quali è l'intelligibilità dell'ente e non un altro ente.

483. Obiezione 6.ª — L'avversario può instare e dire, che ci ha non due forme dello stesso essere, ma la stessa forma replicata, perchè nel Verbo c'è la realità finita, e in sè c'è pure la realità finita fuori di Dio.

Risposta. — La realità finita quando è oggettiva non è più nella sua forma reale subiettiva, ma è nella forma obiettiva; e però non è vero, che ci sia la stessa forma replicata dell'ente, ma le due forme, la subiettiva in sè, e l'obiettiva nel Verbo divino.

484. Obiezione 7.ª — Altra istanza: l'essere iniziale che appartiene alla realità finita subiettivamente esistente non può

essere la stessa *cosa* di quell'essere iniziale che è nella mente divina, e però essendoci due esseri iniziali, l'uno reale e l'altro ideale nella divina mente, ci sono due enti finiti corrispondenti.

Si nega che l'essere iniziale, che informa gli enti finiti per modo che di essi si predica l'esistenza, sia diverso da quello che è contemplato dalla mente divina: ma l'identico *essere iniziale* è nella mente divina, nella mente umana, e negli enti finiti in quanto sono creati dall'intelligenza divina e percepiti dall'umana. Nè ciò involge alcun assurdo, perchè l'essere iniziale è immune da ogni spazio, e da per tutto si vede identico, benchè i corpi a cui s'applica sieno nello spazio; ma egli non è i corpi, come neppure è alcun ente finito, ma un antecedente, e subietto dialettico di tutti, come è stato detto.

485. Obiezione 8.ª — Non rimane tuttavia, da quello che avete detto, spiegata sufficientemente la cognizione divina del reale finito, poichè coll'*esemplare*, che produce in sè stessa l'intelligenza divina, non si può conoscere che il Mondo possibile, ma non il Mondo sussistente.

Risposta. — Col solo esemplare non si conosce che il Mondo possibile, si concede. Ma conviene avvertire, che questo esemplare è trovato dalla mente divina nel modo detto coll'applicare l'*essere iniziale* all'Oggetto assoluto, che contiene la realità infinita. Ora la Mente divina applicando l'essere iniziale all'Oggetto assoluto, non solo disegna in questo quella realità del Mondo che vuol creare, ma la *imagina* come abbiamo detto, e la pronuncia. Questa imaginazione, pronunciazione o affermazione, è nello stesso tempo e cognizione e creazione del Mondo. Ma perciò appunto abbiamo detto, che questo esemplare è *applicato* dall'intelligenza divina all'essere assoluto oggettivo. Se dunque vogliamo distinguere logicamente tre gradi nella cognizione divina del Mondo, avremo: 1.° l'essere iniziale, che fa conoscere la possibilità in universale dell'ente finito; 2.° l'intuizione dell'esemplare nel Verbo, che fa vedere la realità possibile ma distinta e ordinata del Mondo; 3.° l'affermazione di questa realità, colla quale Dio conosce e fa sussistere ossia crea il Mondo stesso reale.

Ora il reale finito non si conosce se non nell'oggetto e per via di *affermazione*, come abbiamo mostrato altrove estesamente

(*Ideol.* Prelim. 15; 63 *n.*, 405, 407, 479, 1234; *Sistem. fil.* 14 sgg; *Saggio di lezioni filos.* 13 sgg.). Dunque Iddio coll'affermare il Mondo esemplato nel Verbo lo conosce pienamente nella sua stessa realità e sussistenza.

486. Obiezione 9. — L'esistenza propria del Mondo è un'esistenza relativa alla sua realità. Ma l'oggetto, essendo un'essenza o idea, è sempre assoluto. Dunque nell'oggetto non si può conoscere l'esistenza puramente relativa.

Si risponde, che la forma oggettiva dell'essere appartiene sempre all'assoluto, ma in quella forma si può contener tutto, anche l'esistenza relativa, la quale rimane bensì relativa in sè stessa, ma rimane assoluto l'oggetto, che la contiene e la fa conoscere.

487. Obiezione 10.ª — Se l'esemplare, e le idee che lo compongono, è limitato e distinto, come deve essere acciocchè sia esemplare del Mondo, e se esso esiste nella mente divina e conseguentemente nel Verbo; dunque nella mente divina si pongono le distinzioni e le limitazioni.

Si risponde, che le essenze o idee, che si trovano nell'esemplare, sono limitate e distinte tra loro, ma non in Dio, perchè la distinzione e limitazione non riguarda Dio stesso, ma è una distinzione e limitazione delle idee ed essenze da Dio conosciute: colui che pensa la limitazione di qualche ente non è già egli stesso il subietto di questa (1), ma il suo subietto è la cosa limitata. Qui si dirà forse, che le idee, che sono in Dio, sono la stessa essenza divina, onde questa stessa o conviene che sia varieggiata e quasi screziata come l'esemplare, o che questo non ci può essere in essa ed esser essa. Ma si replica, che il subietto reale e il fondamento delle varietà e limitazioni sono le cose reali aventi l'esistenza subiettiva fuori della divina natura, onde l'essenza divina non è che il termine di questa relazione, che costituisce quelle che si dicono idee o esem-

(1) S. Tommaso: *Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat, sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Sum.* I, XV, II. Ora noi vedemmo, che il divino intelletto vede tutte le cose finite per un'unica specie, che è l'*essere ideale*, e questa stessa è da lui veduta in sè stesso, cioè nel Verbo, per quella operazione, che abbiamo chiamata l'*Astrazione divina*.

plari. Ora il termine della relazione non è reale ma solo un'entità di ragione risultante dal modo di concepire, come abbiam detto avanti.

488. Obiezione 11.ª — A questo modo sembra incorrersi un altro inconveniente. Poichè se le idee limitate in Dio provengono da uno sguardo che Iddio volge a se stesso così limitato, che con esso invece di veder tutto l'essere vede questo in parte, cioè vede l'ente finito che vuol creare e affermandolo lo crea, e quest'essere veduto così limitato è l'esemplare, e insieme affermato è il Mondo, con ciò si toglie bensì la difficoltà, che nasce dalla limitazione e moltiplicità delle idee, ma si trasporta poi la limitazione nell'atto dell'intelligenza divina, e però si trasporta in Dio stesso.

Risposta. — L'atto dell'affermazione divina ha due termini: l'uno infinito e necessario con cui afferma se stesso e genera il Verbo, l'altro finito e libero con cui afferma il Mondo da lui disegnato in se stesso e crea il Mondo. Mediante il primo termine ha la notizia attuale di tutto l'essere nella sua assolutezza, e quest'è infinita Sapienza. Che se oltre a ciò afferma il finito, questo non toglie nè limita la sua infinita sapienza, ma la perfeziona, se così si può dire, in quanto così conosce il conoscibile in tutti i modi possibili.

L'obiezione può riguardare la *limitazione indeterminata*, e la *limitazione determinata a una misura*. Consideriamo l'una e l'altra, e così rispondiamo alle due parti implicite nell'obiezione.

1.° Quanto alla *limitazione indeterminatamente* considerata, il finito non si può conoscere che come finito, altramente non si conoscerebbe lui, ma l'infinito. Ora la necessità logica, come pure la metafisica, non mette nissun limite nè all'essere, nè all'intelligenza, sebbene a chi male la intenda possa parere un limite: non mette nissun limite, perchè quello che è logicamente o metafisicamente impossibile è nulla. Ora conoscere il finito appartiene anche questo alla Sapienza, chè sarebbe un difetto l'ignorarlo. Ma per conoscersi il finito è metafisicamente necessario non allargare lo sguardo dell'intelligenza fuori di lui, il che abbiam detto — per farci intendere — un contenerlo o restringerlo, ma veramente non è altro, che un guidarlo a trovare il suo oggetto. Però questo restringere al finito lo sguardo della

mente per conoscere il finito non è un'imperfezione o una limitazione del conoscente, ma una sua perfezione. Ora che questo modo di riguardare della mente divina non sia in senso proprio un restringere l'atto dell'intelligenza risulta dalle dottrine da noi in varî luoghi esposte: *a*) il finito non si può conoscere dalla mente se collo stesso atto non si conosce tutto l'essere iniziale, il quale è virtualmente infinito (213, 380-400*); *b*) l'*essere iniziale* non si può conoscere dalla mente divina, se collo stesso atto non conosce tutta sè stessa, cioè l'essere assoluto infinito, per la legge dell'astrazione, che ha bisogno di formarsi sull'oggetto intero (*Psicol.* 1319 sgg.). Non convien dunque distinguere in Dio più atti d'intelligenza; ma un solo il quale, abbracciando l'infinito ed il finito ad un tempo, è di conseguente egli stesso compiuto ed infinito e però perfettissimo. L'obiezione dunque circa il restringimento dello sguardo divino nasce dall'erronea supposizione che questo sguardo ristretto sia egli da sè un atto della divina intelligenza, mentre egli non è che una parte, per così dire, dell'unico atto infinito, che si separa da noi per astrazione. Se dunque Iddio con quest'atto infinito d'intelligenza non conoscesse anche tutto il finito, sarebbe manchevole la sua sapienza, e nè pur conoscerebbe, come osserva S. Tommaso, perfettamente la propria essenza, perchè non conoscerebbe come ella sia atta ad esser imitata o partecipata in un modo finito. *Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis a creaturis* (1).

2.° Quanto poi alla *limitazione determinata a una misura* che è nel Mondo e nell'Esemplare divino; che una misura ci dovesse avere, quest'è di necessità logica e metafisica, come altrove abbiamo veduto (*Teod.* 480 sgg.), e però si risponde, come s'è risposto all'obiezione tratta dalla limitazione indeterminata.

Che poi Dio abbia voluto affermare e creare piuttosto questa misura d'ente limitato, che un'altra, questo non pone alcuna li-

(1) *Sum.* I, xv, II.

mitazione in Dio, perchè chi opera liberamente e pone all'opera sua que' limiti che sono prescritti dalla sapienza e dalla bontà essenziale, non limita già sè stesso: chè la sua potenza rimane quella di prima: la limitazione imposta nel modo detto dalla libera volontà e non da alcuna necessità straniera non è un limite dell'operante, ma puramente un limite imposto alla cosa operata. Oltre di che l'atto, come dicevamo, con cui Iddio afferma e crea l'*ente finito*, non è un atto da sè; ma è quello stesso atto infinito con cui afferma se stesso e genera il Verbo, come insegnano tutti i teologi (1), e però atto infinito.

489. Obiezione 12.ª—Sembra che da tutta la teoria esposta ne dovesse venire che la scienza divina sussegua alla generazione del Verbo, ed esista solo per questo ed in questo; il che s'oppone alla dottrina comune, che la scienza divina appartiene alla divina essenza, e il Padre la comunica al Verbo insieme colla divina natura.

Risposta.—Questo può sembrare a chi non distingue l'ordine logico dal cronologico, e attribuisce a questo — che in Dio non esiste punto — ciò che si dice unicamente di quello. È dunque a considerarsi che la divina essenza non esiste in sè separata dalle divine persone: ma la divina essenza sussiste solo nelle tre divine persone identica in ciascuna. Non convien dunque parlare della divina essenza separata dalle persone, nel qual caso si parlerebbe d'un astratto e d'un astratto indefinibile appunto perchè mancante di personalità. Ma conviene aver presente la Triade perfetta, e parlare dell'essenza che in essa sussiste (2). Le tre divine persone si devono dunque ammettere come precedenti al concetto della divina essenza. Ciò posto, l'atto dell'intelligenza appartiene all'essenza primieramente in quanto questa

(1) *Sic igitur oportet quod quidquid in scientia Patris continetur, totum hoc per unum ipsius verbum exprimatur et hoc modo, quo in Scientia continetur, ut sit verum Verbum suo principio correspondens per scientiam; et Verbum ipsius exprimat ipsum Patrem principaliter, et consequenter omnia alia, quae cognoscit Pater cognoscendo se ipsum, et sic Filius, ex hoc ipso quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam, et hic ordo ostenditur in verbis Anselmi qui dicit*, (Monol. 32) *quod dicendo se dicit omnem creaturam. De Verit.* IV, IV.

(2) Vedi S. Tommaso, *In* III, d. I, q. II, a. 3, q. 1.

è nel Padre come nel principio fontale delle altre due persone. Ora l'atto d'intelligenza che emette il Padre è unico, ma ha tre termini: 1.° sè stesso; 2.° l'essere iniziale e virtuale, che contiene tutto l'ente finito possibile ancora indeterminato; 3.° il Mondo.

L'atto d'intelligenza del Padre, con cui conosce sè stesso, è quello con cui afferma sè stesso, e così genera il Verbo. Ora il Verbo risponde, come dice S. Tommaso, a quello che in noi è « la notizia attuale » (1). Qualora dunque per via d'un'astrazione si volesse cercare che cosa si concepisca nel Padre anteriormente alla generazione del Verbo, non ci rimarrebbe che una « notizia potenziale », non espressa e attuale; ma quest'astrazione è assurda e impossibile, che prima della generazione del Verbo nè c'è il Padre, nè l'essenza divina che non si distingue realmente da ciascuna delle persone. Per conoscer dunque ciò che appartiene all'essenza, e ciò che alle persone, è necessario procedere non per una simil via di astrazione, ma per quest'altro principio: « vedere ciò che il Padre comunica di sè alle altre due persone; e tutto ciò che comunica alle altre due persone appartiene all'essenza », che è comune a tutt'e tre. Ora la *cognizione* infinita è comune alle tre persone e però appartiene all'essenza. Ma dalla cognizione o scienza si deve distinguere l'*intellezione* che è quella che produce la cognizione nell'intelligente. Ora l'intellezione del Padre, com' abbiam detto, è un atto unico, ma ha tre termini. In quanto essa ha per termine il Verbo, è quell'affermazione con cui il Padre affermandosi oggettivizza sè stesso, e pone se stesso come l'Essere essenzialmente inteso. Ma quest'Essere essenzialmente inteso essendo in sè stesso nella mente del Padre, fa sì che il Padre intelligente ne abbia la coscienza, ne abbia la cognizione e la persuasione. Ora questa cognizione e persuasione pienissima del Padre, conseguente alla presenza del Verbo nella mente, è scienza infinita di Dio comune a tutt'e tre le persone. Ma è loro comune però in diverso modo. Perchè è nel Padre come generatore del Figlio, essendo il Figlio, eternamente generato,

(1) *Notitia, quae ponitur in definitione Verbi, est intelligenda notitia expressa ab alio, quae est in nobis notitia actualis.* De Verit. IV, II, ad 2.^{m}

eternamente nella mente del Padre, notizia sussistente ed attuale: è nel Figlio come l'Essere inteso per sua essenza e però come notizia sussistente, vivente, personale: è nello Spirito Santo come l'Essere essenzialmente amato, in questa notizia sussistente e vivente, cioè nell'essere essenzialmente inteso, nel Verbo. Sicchè, essendo il Verbo l'Essere assoluto oggettivo per sè inteso, se si sottrae il Verbo perisce la divinità, e non è più concepibile un'essenza divina sapientissima; ma lasciando il Verbo e considerando la Trinità com'ella è, c'è l'infinita sapienza e scienza in ciascuna delle tre divine persone.

Venendo ora al secondo termine dell'intellezione divina, cioè l'*essere iniziale* o la cognizione virtuale dell'ente finito: questo termine, non sussistendo in sè, ma solo nella mente, che l'astrae dal Verbo col suo sguardo astrattivo, è evidentemente scienza che appartiene all'essenza divina, e che viene comunicata dal Padre all'altre due persone, cioè al Figlio affermando sè stesso con ciò che ha, e perciò anche con questo termine dell'essere iniziale, e allo Spirito Santo amando sè stesso nel Verbo con quell'atto pel quale l'Essere assoluto diventa essenzialmente amato. E di più la stessa intellezione che astrae dal Verbo quest'esemplare viene comunicata, perchè con essa non si genera il Verbo, onde si dee dire colla lingua dei Teologi *essenziale*, non *nozionale*.

Quanto al terzo termine della scienza divina, che è il Mondo, e che in quanto è in Dio contiene l'*esemplare affermato* e così creato, convien dire lo stesso: cioè che non solo viene comunicata all'altre persone la scienza del Mondo, ma ancora l'intellezione con cui è prodotto per affermazione il Mondo, il reale ad un tempo e l'esemplare: e ciò per la stessa ragione. E però la creazione del Mondo è comune alla Trinità tutta. Nè questo impedisce, che l'intellezione affermativa e astrattiva che ha que' tre termini sia un atto solo, e che con una sola affermazione il Padre abbia generato il Verbo e prodotto il Mondo, e che tuttavia abbia comunicato quest'atto all'altre due persone non in quanto è generativo del Verbo, ma in quanto è astrattivo dell'essere iniziale e creativo del Mondo (1).

(1) Cf. Carol. Witasse. *De Ss. Trinit.* Quaest. V, Art. IV, dove dice che, tolto Enrico da Gand, e il Durando, *Caeteri vero existimant essentiales et*

Articolo XI.

Corollario undecimo. — L'essere ideale, lume della mente umana, non è il Verbo divino, nè la divina essenza, ma una appartenenza di questa.

490. Abbiamo veduto che l'*essere iniziale* non è il Verbo divino, ma appartiene alla divina essenza, o alla divina mente come

notionales non distingui ut actus a se plane diversos; sed notionales actus nihil aliud esse quam ipsosmet essentiales, quatenus connotant relationes sibi proprias. Itaque generationem esse ipsammet divinam intellectionem quatenus adiunctam habet paternitatem, adeo ut intellectio notionalis ab essentiali se tota non differat, sed tantum ut includens ab inclusa: quia scilicet notionalis est ipsamet essentialis, et praeterea aliud quidpiam complectitur, nempe relationem. Onde in appresso difende la tesi: *Intellectio et volitio notionales ab essentialibus non discrepant, ut actus ab actibus, sed dumtaxat ut includens et inclusum.* E lo prova dagli assurdi che ne verrebbero se si sostenesse, che l'*intendere* e l'*affermare* (*dicere*) fossero due atti distinti del divino intelletto. Si fa poi l'obiezione che, se l'*intendere* e il *dire* fossero un solo atto, anche il Verbo e lo Spirito Santo, che hanno l'atto dell'intendere, *direbbero* e genererebbero. E risponde; *Si idem est ex omni parte, concedo: si idem est tantum in ratione actus, nego. Porro dicere et intelligere, sunt quidem unus et idem intellectus actus: sed dicere relationem habet adiunctam, nempe paternitatis, quae impedit quominus dicere Filio conveniat aut Spiritui Sancto.* La maniera da noi usata di dire, se non isbaglio, parmi renda più chiara la risposta. La *relazione* anteriormente alla generazione non si può concepire che come *potenziale*: essa è insieme colla generazione ultimata. Dicendo dunque, che nel Padre c'è un unico atto d'intelligenza ma con tre termini, il primo de'quali, fondamento degli altri, è se stesso; è chiaro che in quanto un tal atto del Padre ha per termine sè stesso affermato, è nozionale cioè generativo del Verbo e costitutivo delle relazioni di paternità e di figliazione. Ora in quanto quell'atto è generativo del Verbo non può essere comunicato, perchè il Verbo è il termine di quell'atto, e principio e termine si oppongono. Nè pure può essere comunicato allo Spirito Santo, perchè questo esce dal Padre pel Verbo, e però è termine della spirazione dell'uno e dell'altro, e ciò non può essere per la stessa ragione. Che poi *intendere* e *affermare* sia un atto solo in Dio è indubitato, ma un atto che ha più termini, rispetto ad uno de'quali cioè all'essere iniziale manca l'affermazione, e non c'è che intendere: la differenza è dalla parte del termine e non dell'atto, che unico produce più termini connessi insieme nel Verbo.

suo termine. Esistendo soltanto nella divina mente e non sussistendo in sè stesso personalmente, egli non è punto il Verbo, benchè il Padre riguardando nel Verbo cioè in sè stesso affermato lo conosca, cognizione che comunica all'altre persone.

Ma l'intelligenza divina è diversa dall'umana. Nell'uomo c'è prima la persona, che è l'essenza umana individua e sussistente, la quale ha l'intelligenza essenziale, cioè l' intuito dell'essere, e poi ha l' intelligenza come potenza colla quale applica l'essere e conosce l'altre cose. Sono dunque tre cose realmente distinte nell'uomo, 1.° il subietto ; 2.° l'oggetto o l'essere iniziale ; 3.° la potenza di applicare l'oggetto. L'oggetto cioè l'essere iniziale è totalmente diverso dal subietto uomo, benchè questo riceva da lui la sua forma. La potenza di conoscere è del pari distinta dal soggetto e dall'oggetto. In Dio all' incontro non ci sono potenze, ma tutto è atto essenziale. L'oggetto poi non è distinto dall'essenza divina , che sussiste tanto subiettivamente quanto obiettivamente. Quando dunque la mente del Padre conosce, per quella che abbiamo chiamata l'*astrazione divina*, l'*essere iniziale* , ella non vede già qualche cosa che abbia una natura differente dalla propria, ma vede la propria natura sussistente oggettivamente nel suo Verbo; vede qualche cosa del Verbo , che ella distingue non realmente, ma secondo la ragione, dal Verbo. Questo *distinguere*, puramente secondo ragione, appartiene a quella maniera di conoscere che noi chiamiamo *affermare*, e che nell'uomo si distingue dall' *intuire*. Il distinguere, secondo ragione, come pure il semplice affermare distinto dall' intuire, non produce un oggetto novo, ma dà una nova cognizione dell'oggetto su cui cade la distinzione di ragione e l'affermazione (*Lezz. Filos.* 19-22). La distinzione di ragione dunque che la mente divina fa dell'*essere iniziale* dall'*assoluto oggetto* non produce in Dio un oggetto in sè stesso novo, ma produce una nova cognizione (nova per esprimere sempre l'ordine logico , essendo tutto in Dio eterno e niente novo secondo il tempo) propria della divina essenza, e un oggetto novo di ragione, non novo in sè stesso. Quest'oggetto di ragione è dalla cognizione, e dall'atto del distinguere sopradescritto, in Dio inseparabile, di maniera che atto di ragione e oggetto di ragione hanno una continuità e costituiscono una sola entità, essendo

questo il proprio finimento di quello. Ma il detto atto del distinguere secondo ragione nel Verbo divino l'inizio dell'essere è proprio di Dio, perchè ogni atto è subiettivo e non può esser comune alle creature. Ma l'oggetto di ragione, che è il finimento di quell'atto, appunto nella sua condizione di oggetto e non in quella di atto, può essere comunicato alle creature, non in questo senso che le creature possano anch'esse essere quell'oggetto, il che è proprio di Dio solo, ma nel senso che può essere da esse intuito, come cosa da sè diversa. E questo è possibile, perchè la natura dell'oggetto è quella d'essere manifesto, d'essere *luce* intellettiva (1). Onde l'ente subiettivo, anche finito, può essere da esso illuminato, sebbene non possa essere con esso confuso, perchè la luce che illumina non si confonde mai coll' illuminato, per l'opposizione intrinseca tra la forma subiettiva e l'obiettiva.

Essendo dunque l'*essere iniziale* in Dio nello stesso tempo *un atto che è subietto* — perchè l'atto di Dio è Dio stesso, — e un *obietto*, e non potendo essere comunicato nella sua condizione di *atto subietto*, perchè i subietti sono incomunicabili, rimane che egli sia comunicato solamente come *obietto*, e però l'*essere iniziale* esiste nella mente umana in un altro modo da quello che esiste nella mente divina, dalla quale è indistinto.

Se l'atto della stessa distinzione di ragione, che abbiamo descritto, e che è identico col subietto che lo fa, potesse essere accomunato alla creatura, la creatura sarebbe ella stessa Dio, il che è assurdo.

Se l'*obietto assoluto* fosse comunicato alla creatura, la creatura vedrebbe il Verbo divino: il che non può essere, secondo natura, ma solo per grazia in un ordine soprannaturale.

Essendo dunque comunicato ossia mostrato al subietto umano

(1) Quanto erroneamente sia inteso S. Tommaso da quelli, che gli attribuiscono, che tutte intere le nostre cognizioni vengano da'sensi, potrà vedersi tra gli altri molti da quel luogo ove dice: « Le similitudini delle cose » (le idee) « come nel Verbo sono alle cose causa d'esistere, così sono alle « cose causa di conoscere, in quanto cioè vengono impresse alle menti in« tellettive, acciocchè così possano conoscere le cose, e perciò come si di« cono vita in quanto sono principî di esistere, così si dicono LUCE in « quanto sono principî di conoscere ». *De Verit.* IV, VIII ad 4.um

un *obietto di ragione* qual è l'*essere iniziale*, senza l'atto divino che lo produce e quindi senza il subietto divino con cui quell'atto s'identifica, ne procede che l'uomo vedendo quell'*essere iniziale* non vede Dio, sebbene vede in esso un'*appartenenza* della divina essenza (*V. Giob. e il Pant. Lezz.* 63 sgg., e *Difficoltà* in Ap.).

Articolo XII.

Duodecimo corollario. — Differenza tra i due elementi del Mondo, l'essere iniziale e il reale.

491. Noi abbiamo veduto che l'*esemplare* e il *reale* del Mondo dovettero esser fatti con un medesimo atto creatore di Dio. Poichè non cadendo nessuna distinzione reale nel Verbo o nell'essenza divina, le idee determinate e distinte, di cui l'esemplare si compone, non risultano se non da una relazione del reale creato all'*essere iniziale*, e il fondamento di questa relazione è nella stessa creatura, cioè nel reale finito. Questo dunque deve esistere nell'affermazione creativa, acciocchè ci sia quella relazione. Nè giova il dire, che c'era il reale finito nella sua possibilità, poichè o si parla d'una *possibilità remota* e *implicita* e in tal caso ella è lo stesso Verbo divino senza distinzioni, o d'una *possibilità prossima*, e questa o è universale e *indistinta*, e quest'è l'*essere iniziale*, o è *possibilità distinta*, qual è nell'esemplare, e quest'appunto è quella che nasce dall'affermazione creativa, cioè dal reale finito per essa esistente, e di conseguente suppone quest'affermazione.

Quantunque però il reale affermato sia il fondamento della relazione coll'essere iniziale che distingue in questo le *idee* delle cose, e però questo reale affermato logicamente preceda, non consegue però che preceda all'esemplare il reale finito nella sua esistenza subiettiva, la quale è nel tempo, ma solo l'*affermazione creativa* che è nell'eternità.

In secondo luogo, precede sempre all'*affermazione creativa* l'istinto amoroso che la conduce, e l'essere iniziale che col suo lume lo guida.

In terzo luogo, quando diciamo che precede logicamente l'*af-*

formazione creativa all'esemplare, intendiamo nell'*ordine logico delle entità*, e non nell'*ordine logico della cognizione*. Poichè nell'ordine logico della cognizione avviene il contrario, non potendosi conoscere i reali distinti senza che ci siano prima le idee distinte. Come appunto s'osserva nella percezione nostra, nella quale si distinguono appuntino gli stessi due ordini: 1.° *l'ordine delle entità* ossia di formazione, nelle quali il *sentito* precede l'*idea specifica*; 2.° l'*ordine di cognizione*, nel quale precede l'*idea specifica* al *sentito*, perchè questo non è oggetto di cognizione fino che non c'è quella. Ma in Dio, invece del sentito esterno, c'è lo stesso atto che lo pone, e che si compie coll'idea specifica, dalla quale comincia l'ordine della cognizione distinta.

492. I quali ordini logici non tolgono punto, che l'atto creativo, sì per rispetto al reale che all'esemplare, sia uno ed eterno, nè si possa riconoscere in esso nè più atti, nè successione alcuna di tempo, o durata successiva.

Ma c'è questa differenza tra l'esemplare e il reale, che l'esemplare non costituisce l'esistenza subiettiva e propria del Mondo, quando il reale all'incontro la costituisce: e però l'esemplare rimane in Dio eternamente e appartiene alla divina natura: su di che nascono due questioni;

1.ª Se rimanendo in Dio l'esemplare, questo non venga comunicato punto ai reali finiti; e se viene comunicato, come ciò sia.

2.ª Se il reale finito è ciò che costituisce l'esistenza subiettiva e propria del Mondo, fuori di Dio, non c'è in Dio nulla che a questo corrisponda?

Alla prima rispondiamo, che risulta dalle cose dette, che Iddio ad alcuni reali finiti comunica la vista dell'*essere iniziale* e così li rende perfetti enti ed intelligenti. Essi poi ad un tal essere, come ad oggetto universale ed indeterminato, riferiscono i sensibili, e così si formano da sè stessi il loro mondo delle idee. Il qual mondo ideale non è l'esemplare divino, come abbiamo detto altrove (*Rinov.* 502 sgg. *pag.* 542), ma qualche cosa d'analogo ad esso, e proporzionato all'umano sentimento che è il fondamento della relazione.

Alla seconda domanda poi rispondiamo, che il reale finito in

quanto costituisce l'esistenza subiettiva e propria del mondo non è, e non può essere in Dio, perchè è un modo d'essere relativo al mondo, come vedemmo; ma che in Dio a questo corrisponde l'esemplare unito indivisibilmente all'affermazione divina dell'ente finito che nell'esemplare si manifesta. In questo esemplare affermato c'è il reale finito, ma in forma obiettiva, analogamente a quello che accade nella nostra percezione intellettiva, per la quale vediamo il reale nell'essere obiettivo (*Logic.* 307; *Introd.* IV. *Sull'Ess. del Conosc.*). Lo stesso reale finito in forma subiettiva è quello che appartiene al mondo fuori di Dio, la cui esistenza è relativa ad esso reale. Questo ente finito nell'affermazione divina dell'esemplare è il termine interno dell'affermazione stessa, che dall'affermazione non si diversifica, per la ragione detta che l'affermazione in Dio non si fa per via di progresso, per modo che per arrivare al suo termine deva fare de'passi, ma il suo termine è trovato immediatamente. Questo termine dunque è la stessa affermazione divina eternamente ultimata nell'esemplare veduto nel Verbo, dove il Padre con uno stesso atto lo distingue e lo dice (1). Nel Verbo dunque c'è l'ente finito in modo eminente, nelle operazioni poi dell'intelligenza divina (astrazione dell'essere iniziale, imaginazione e affermazione) c'è la distinzione dell'ente finito dall'infinito e ad un tempo la forza per la quale sussiste.

493. Obiezione 1.ª — Se in Dio non c'è che il reale finito nella forma obiettiva in un modo eminente nel Verbo divino, e questo è poi distinto per un atto d'intelligenza e con quest'atto efficace è nello stesso tempo fatto sussistere nella sua forma subiettiva e propria fuori di Dio, dunque la cognizione e l'azione di Dio non perviene a conoscere il mondo nella forma subiettiva, e il mondo nella sua forma subiettiva non è il termine dell'azione divina, e per conseguente è indipendente da Dio.

Risposta. — Conseguenze erronee, che non procedono dalle premesse. La forma subiettiva e propria del mondo, e la relatività dell'esistenza di questa, è compresa nell'obiettiva; e in

(1) Laonde S. Ambrogio dice, *quod voluntas ejus fundamentum sit universorum, et propter eum adhuc mundus hic maneat.* Hexaem. I, VI.

quanto è compresa nell'obiettiva, ella si dice obiettiva, come appunto accade nella percezione intellettiva dell'uomo, nella quale il reale e il subiettivo è compreso nell'essere obiettivo e in tanto si dice obiettivo (*Logic.* 307; *Lezioni* 38 sgg.). Di qui avviene: 1° che il mondo subiettivo possa essere conosciuto per l'oggettività di cui è vestito, nella qual forma si trova in Dio; 2° che da un subietto potente a ciò, quale è Dio, conoscendolo come obietto, possa esser prodotto. Quindi l'uomo stesso produce nella realità subiettiva, a cui si riduce l'estrasoggettiva, quelle opere che egli oggettivamente ha presenti all'intelligenza.

494. Obiezione 2.ª — L'uomo produce nella realità subiettiva quelle modificazioni e forme, che egli oggettivamente ha presenti all'intelligenza, perchè oltre l'intelligenza ha una forza subiettiva colla quale opera sulla realità subiettiva e estrasoggettiva che gli è data. Ma, secondo voi, la potenza divina non opera sulla realità subiettiva o estrasubiettiva del mondo, ma soltanto produce la realità obiettiva in sè stessa, e quindi non è spiegato come esista il mondo subiettivo e come sia continuamente dipendente dall'azione divina.

A questa obiezione non possiamo rispondere senza qualche prenozione, che torremo anch'essa dalle cose dette.

Conviene dunque ben intendere, onde nasca la diversità dell'operare di Dio e degli enti finiti: e quindi spiegare perchè gli enti finiti operando abbisognino d'avere una materia preesistente in cui operino, e non possano produrre che nove forme in enti esistenti su cui operano; laddove Iddio non ha bisogno di materia o d'altro che preesista alla sua immediata operazione, e produce gli enti stessi.

Questo accade perchè la natura dell'operazione e quella dell'effetto è simile alla natura della causa operante. Qual è dunque la natura di Dio? quale la natura dell'ente finito?

Iddio è puro essere, l'essere stesso assoluto: ecco la sua natura.

L'ente finito, come abbiamo dimostrato di sopra non è l'essere, benchè l'essere gli sia necessario, chè altramente nulla sarebbe: egli ne partecipa, l'essere gli è presente. Se l'ente finito non è l'essere, ma solo dipende continuamente dall'essere, il che si dice anche partecipar l'essere, che cos'è dunque? Noi

abbiamo distinto l'essere dalle sue forme, e abbiamo detto che il reale dell'universo è una forma, ossia un termine dell'essere, la forma della realità. Questa è la forma *subiettiva*, e l'universo in sè non è che questa forma subiettiva. L'essere le sta aggiunto acciocchè sussista, ma non è dessa nè si confonde con essa, essendo essa individua e l'essere universale e uguale per tutti gli individui finiti. Quindi quando si prende l'essere come subietto di tutte le cose mondiali, esso è un subietto puramente dialettico; laddove quando si prende l'individuo reale come subietto e di lui si predica l'essere, si parla d'un subietto reale (*Logic.* 334-336, 406). Gli enti mondiali sono dunque subietti reali, e come subietti reali operano, e non come essere, il quale non è dessi, ma solo il loro comune subietto dialettico.

Conosciute le due nature de' due subietti operanti, cioè del subietto infinito che è di esser essere, e del subietto finito che è di non esser essere, ma pura forma reale finita dell'essere, ne vengono le seguenti conseguenze, intorno al loro diverso modo di operare, ed alla diversa natura de'loro effetti.

495. 1.° Ogni atto dell'essere divino è essere: l'intelligenza, e la volontà non sono in Dio potenze distinte dall' essere, ma sono l' essere stesso operante. Per conseguenza se questa operazione divina, che è essa stessa essere attuale, produce qualche cosa, deve produrre essere, acciocchè la natura dell'effetto sia conforme alla natura della sua causa immediata e piena.

Dato dunque, che l'essere stesso, l'essere che è puro essere e non può esser altro che essere in tutte le sue attività e che essendo essere assoluto è ente compiutissimo, intenda e voglia qualche cosa, egli non può intendere e volere altro che ente. Il primo suo atto (distinguiamo gli atti soltanto secondo la ragione dell'effetto, ma come abbiam detto in Dio non c'è che un atto solo, che è lui stesso) dunque si ritorcerà in sè stesso: intenderà, vorrà, affermerà se stesso: e quest'è la generazione del Verbo, ponendo sè stesso come oggetto della propria affermazione e intellezione compiuta. Il termine di quest'atto del puro ed assoluto essere è dunque puro ed assoluto essere; dall'essere procede essere: nè può proceder altro. Si consideri bene che si tratta qui non già di essere in astratto, ma di essere assoluto, però necessariamente intellettivo e volitivo, essendo chiaro

che l'essere non sarebbe assoluto, se gli mancasse intelligenza e volontà che sono pure gradi di essere. Il secondo atto di quell' essere assoluto è di vedere in se stesso cioè nel Verbo l'ente finito, volerlo e affermarlo. È chiaro che l'effetto di quest'atto deve essere l'ente finito, perchè l'ente, essere assoluto, non può aver per termine che l'ente. Voler dunque e affermar l' ente finito è produrlo, perchè questo volere e questo affermare è atto dell' essere ed ente essenziale ed assoluto, il cui termine d' operazione altro non può essere che essere ed ente. Da una parte dunque sarebbe assurdo negare che l' essere essenziale ed assoluto non potesse intendere e volere l'ente finito, perchè in tal caso l' essere non sarebbe più essenziale ed assoluto, contro la definizione, ma sarebbe manchevole d'una parte di essere, e all'essenza nulla può mancare di ciò che contiene, senza annullarsi; dall'altra se si pone che l'essere stesso intenda e voglia, essendo intendere e volere atti produttivi di essere, deve produrre un termine che sia ente.

Rimane a cercare perchè questo termine dell' essere assoluto, deva avere una esistenza subiettiva e propria fuori di Dio.

È provato che l'essere assoluto intelligente e volente può intendere e volere l'essere assoluto, senza di che l' essere assoluto non sarebbe tale come si suppone. È provato del pari, che il termine della volontà di quell'essere, non può essere altro che ente, perchè quella volizione è ella stessa l' essere per essenza, e rimane tale anche giunta al suo termine. Da ciò consegue che una tale volizione — diversa dall'umana — deve essere produttiva, e non può essere sterile, o dare nel falso, o nel solo possibile: perchè il suo stesso termine non può essere altro che *ente*. Ritenuto bene questo, come cosa provata, ecco la serie dell'altre proposizioni.

Ogni ente — che non sia meramente possibile e non ancora in sè attuato — deve essere un subietto o ad un subietto riferirsi, come accade del reale estrasoggettivo.

Se dunque l'Essere essenziale ed assoluto intende, vuole, e produce l'ente finito, anche questo deve essere un subietto, o ciò che ad esso subietto si riferisce.

Ma il subietto divino, l' Essere essenziale ed assoluto, è subietto essenzialmente infinito, il quale può bensì avere per suo *oggetto* l'ente finito, nel modo che abbiam detto, ma in nessuna maniera può essere subietto finito, perchè ogni subietto con-

viene che sia infinito o finito, non potendoci essere nell'essere contradizione di sorte (*Psicol.* 1381 sgg.).

L'*essere finito* dunque, termine dell' intelligente e volente Essere assoluto, deve essere un subietto diverso dal subietto divino; benchè sia *oggetto* dell'atto divino, e per questo atto sussista.

Ma l'essere un subietto diverso dal subietto divino equivale a dire che è fuori di Dio. L'ente subiettivo dunque del mondo, benchè prodotto da Dio, dicesi giustamente fuori di Dio, ed egualmente l'ente estrasubiettivo che a questo ente subiettivo finito si riferisce.

496. 2° Veniamo all'operare di quest'ente subiettivo finito e agli effetti che esso può produrre. Quest'ente come subietto non è l'essere, ma è soltanto una forma reale finita sostenuta da un altro, cioè dall'essere che non è lui. Esso dunque non opera come essere, ma unicamente come realità subiettiva. Se l'effetto dunque non può eccedere la natura della causa, gli effetti che può produrre un tale agente non possono essere enti. Questa è la prima conseguenza, che viene evidentemente dal principio da noi posto. L'ente finito dunque come subietto agente non può creare cosa alcuna di novo.

Che cosa dunque potrà fare? Rimangono due generi di effetti da esaminarsi, l'uno quello di produrre la forma reale senza l'essere, l'altro di modificare la forma reale degli enti finiti esistenti.

Ma il primo di questi effetti è impossibile, perchè la forma reale non può esistere senza l'essere che la fa esistere: sarebbe una forma non esistente, cioè sarebbe nulla. Solo dunque chi può produrre l'ente finito è in caso di produrre anche la realità finita che lo costituisce.

Non resta dunque altro potere al subietto reale finito se non di modificare la realità degli enti finiti esistenti, secondo la propria virtù dell'agente e secondo la natura e le leggi a cui questa realità stessa è per la volontà creatrice subordinata.

Dunque:

1.° Il subietto finito operante, non come essere ma come reale, non può far esistere da sè la materia che sia termine della sua operazione, ma può solamente esercitare la sua attività sopra una materia che già preesista.

2.° Non può produrre che modificazioni in questa materia limitata e condizionata alla sua propria finita virtù ed alla suscettività della materia su cui opera.

Così lo spirito finito cogli atti della sua intelligenza, della sua volontà, e delle altre sue interiori potenze modifica sè stesso, e colla sua potenza esterna modifica gli altri enti finiti che lo circondano: così gli altri enti, secondo le reciproche forze di cui sono dotati, agiscono e reagiscono e reciprocamente si modificano.

497. Premesse queste nozioni, risolvo l'obiezione così:

L'uomo e gli enti finiti hanno una forza subiettiva colla quale operano sulla realità subiettiva od estrasubiettiva che loro è data; perchè il subietto agente quì non è l'essere ma la forma reale e limitata dell'essere. La potenza divina è anch'essa una forza subiettiva, ma questa forza subiettiva è l'essere stesso assoluto, e però l'effetto di questa forza è l'ente stesso finito. Quest'ente finito è l'*obietto* di questa operazione dell'Essere assoluto, ma quest'obietto prodotto ha un'esistenza subiettiva in sè, esistenza relativa alla realità che lo costituisce come subietto. Da questo procede che Iddio coll'atto creativo non opera sulla realità subiettivamente considerata, quasi questa preesistesse alla sua operazione, come accade nelle operazioni dell'uomo; ma procede che la produce, e che mentre prima non era, di poi è. Dato poi che sia, in virtù di quest'atto creativo, ella è a sè stessa, cioè ha un'esistenza relativa a sè stessa e però diversa dall'esistenza subiettiva di Dio, per la ragione detta. Ora questo non vuol già dire che l'esistenza subiettiva della creatura non esista per Iddio e non dipenda da Dio: prova anzi che ella è il termine dell'atto creativo continuo che di continuo la fa sussistere. Nell'ente finito come *oggetto* dell'atto creativo si contiene adunque l'*esistenza subiettiva* dello stesso ente finito, ma si contiene come oggetto: e però quando Iddio fa sussistere l'ente finito come suo oggetto, il fa sussistere anche in sè stesso come subietto: solamente che questo subietto, che fa sussistere, non è il subietto divino, ma un altro la cui esistenza è relativa a sè stesso. L'esistenza subiettiva dunque del mondo dipende ed è fondata nell'esistenza obiettiva in Dio, e per questa sola ella è.

Il che a pieno s' intenderà quando si abbia presente la dif-

ferenza dialettica — e rispetto all'ente finito anche reale — tra l'essere e le sue forme. L'essere è unico nelle sue forme. Nell'ente finito l'essere pure è unico nella forma obiettiva, e nella forma subiettiva in sè stesso. Ma l'essere, in quest'ultima forma, non è ciò che costituisce il subietto reale dell'ente finito: ma il subietto reale dell'ente finito è la stessa forma reale e l'essere non fa che darle esistenza. Quest'è dunque la differenza tra Dio e l'ente finito in sè considerato. Quando si parla di Dio come ente subiettivo, si parla d'un ente che si definisce: l'essere. Quando si parla dell'ente finito come subietto, si parla d'un ente che non si può definire: l'essere; ma conviene definirlo: « forma finita dell'essere », di che gli viene il nome datogli dagli antichi filosofi di « non ente ». Non si prende dunque la parola *ente* nello stesso significato quando ella si applica a Dio, e quando s'applica all'ente finito.

Dal non considerarsi questa diversità di significato, nasce tutta la difficoltà. È dunque da dire che l'ente finito reale esiste in sè subiettivamente in conseguenza dell'esser fatto da Dio oggetto della propria intelligenza pratica, e che in quest'oggetto assoluto esso ha la sua esistenza relativa.

498. Obiezione 3.ª — Quando la cosa sia così, voi identificate il Mondo con Dio, perchè fate un solo e medesimo ente del finito come *oggetto* dell'atto creativo, e del finito come *subietto* in sè esistente.

Risposta. — Niente di tutto questo. Come ho stabilito l'unità dell'essere nelle tre forme, così ho distinte le forme. E come l'unità dell'essere è massima, così è pure massima la diversità delle forme. La diversità di forma costituisce dunque la massima diversità possibile che si possa assegnare tra tutte le varietà e diversità assegnabili.

Ciò posto, ho detto che l'*essere* oggettivo del Mondo è quello che dà al Mondo la sua forma soggettiva. Ma ho detto che l'essere non è il mondo, ma la causa prossima e immediata del mondo. Il Mondo dunque in sè considerato non è che la forma subiettiva finita dell'essere, e non l'essere. Se questa forma subiettiva finita dell'essere si chiama *un ente*, questa denominazione gli si dà, non perchè ella stessa sia l'essere ma perchè *ha* l'essere, è sostenuta dall'essere: gli si dà dunque la denominazione di ente per la re-

lazione intima e indispensabile ch'ella ha coll'essere. All'incontro il mondo obiettivo in Dio è Dio stesso, come abbiamo già mostrato, e Iddio — e così pure, per una distinzione di ragione, il mondo obiettivo — si chiama *ente* non per una relazione coll'essere, ma perchè è essere egli stesso. Onde la parola ente, applicata al mondo obiettivo e all'esistenza subiettiva di questo mondo, ha tutt'altro significato, valendo nel primo caso ente assolutamente e causa assoluta, e nel secondo non-ente ossia ente relativo all'essere che gli assiste e di continuo lo produce. Vi ha dunque un'infinita distanza tra il Mondo reale e subiettivo, e il mondo obiettivo in Dio, ed un'assoluta dipendenza di quello da questo (1).

CAPITOLO VI.

Della terza proprietà, che l'essere comunica a'reali finiti, l'intelligibilità d'affermazione.

499. Di questa terza proprietà, che l'essere comunica al reale finito costituendolo ente, noi abbiamo già parlato così ampiamente in questo libro e in quelli che abbiamo precedentemente pubblicati, che appena ci rimane a dir più nulla di novo. Ci restringeremo dunque quasi solo a ricapitolare il già detto.

L'intelligibilità è una proprietà del solo essere e a lui essenziale: da per tutto dove c'è l'essere, c'è questa luce, da per tutto dove l'essere si toglie via, rimane buio.

Perciò l'essere sussistente, Iddio, sussiste come per sè inteso

(1) De'due modi di essere che hanno gli enti finiti, in Dio (obiettivo) ed in sè stessi (subiettivo) vedi S. Tomaso, *De Veritate*, dove tra l'altre cose dice: *Cum ergo quaeritur utrum res verius sint in se ipsis* (esistenza subiettiva) *quam in Verbo* (esistenza obiettiva), *distinguendum est, quia* ly « *verius* » *potest designare vel veritatem rei, vel veritatem praedicationis. Si designet veritatem rei* (la verità dell'ente) *sic procul dubio maior est veritas rerum in Verbo, quam in se ipsis* (si dicono più veramente ente). *Si autem designetur veritas praedicationis* (in cui si prende per subietto il reale esistente in sè), *sic est e converso. Verius enim praedicatur homo de re prout est in propria natura, quam de ea secundum quod est in Verbo*. Q. IV, VI. Cf. a. VIII.

assolutamente: ma dobbiamo considerare questa luce negli enti relativi.

Essi non sono questa luce, perchè non sono l'essere, ma hanno questa luce, perchè hanno l'essere, e la hanno a quel modo stesso che hanno l'essere.

L'essere è obiettivo e subiettivo: in questi due modi s'unisce al reale finito per entificarlo. Non parlo della terza forma dell'essere, perchè ella non *costituisce* l'ente finito, ma solo lo *perfeziona.*

Essendo dunque l'essere per sè intelligibile, e avendo le due dette forme l'obiettiva e la subiettiva, in due modi deve essere conoscibile. Questa è la ragione ontologica de' due modi di conoscere che nell'uomo si manifestano, il conoscere l'essenza e il conoscere la sussistenza, il conoscere per idea e il conoscere per affermazione (*Sistema* 41 sgg.; *Lezioni fil.* 31 sgg.).

Ma non in tutt'e due le forme l'essere si comunica a tutti gli enti finiti. Nella forma obiettiva si comunica a que'reali che hanno natura di principio e che diventano con tale comunicazione enti intelligenti. Con questa maniera di comunicazione l'essere non mescola e confonde sè stesso co' detti principî, ma sta loro presente e manifesto, onde ne rimangono illuminati, e ad un tempo creati.

Ma l'essere, che a questo modo si comunica al principio umano, manifesta a questo di sè la sola *forma obiettiva*, senza contener nulla manifestamente di subiettivo, ma tutto virtualmente, onde apparendo esso vôto d'ogni contenuto reale e subiettivo che sia manifesto, acquista il nome d'*idea.*

L'ente intellettivo, così costituito, considerato anteriormente ad ogni suo atto secondo d'intelligenza, e prescindendo dal sentimento attuato da un termine corporeo proprio dell'uomo, perchè l'uomo non è puramente intellettivo ma anche animale, non ha altro sentimento che quello che nasce dall'intuizione dell'essere e che è di conseguente intellettivo anch'esso, perchè intuire è sentire (*Introd.* VII, I, in fin. *Ideol.* 553 sgg.). Quindi i due modi in cui noi abbiamo detto potersi considerare esistente l'oggetto, in sè, e in relazione della mente come cognizione di questa. In sè l'oggetto è indivisibile; come cognizione della mente, può esser da questa diviso per via d'astrazione o d'altre operazioni.

Se dunque l'ente puramente intellettivo non ha altro sentimento che quello dell'essere, e se nel sentimento si riduce la forma subiettiva dell' essere ; l' ente dunque puramente intellettivo esiste non solo per l'essere, ma ancora nell'essere cioè nell'oggetto. L'esistenza subiettiva dunque del principio intellettivo dimora nell'essere oggettivo sentito.

Quest'intima unione del principio intellettivo coll'essere oggettivo, dalla quale sorge la sua esistenza subiettiva, fu quella, io credo, che ingannò gli antichi che insegnarono, l'anima esser conosciuta per sè stessa, e ingannò sopra tutto Aristotele che dichiarò: « ogni forma separata dalla materia è intelligibile e intelligente per sè ». All'incontro la *forma* degli enti finiti, se è presa in un senso obiettivo è intelligibile, ma non perciò intelligente; se è presa in senso subiettivo, è intelligente, ma non intelligibile per sè, ma per l'oggetto nel quale prende la sua propria esistenza: due significati che Aristotele, e non egli solo, confonde in uno.

Il vero si è, che un principio intelligente non può esistere senza aver l'essere come oggetto, e avendolo la sua subiettiva esistenza è essenzialmente in quest'oggetto come nel suo necessario contenente, benchè con quest'oggetto non si confonda. Ma tutto ciò che è nell'oggetto è intelligibile: dunque anche l'intelligente è intelligibile. Si può dir anche intelligibile per sua natura, ma non per sè, poichè egli stesso è un reale e un subietto, e la ragione della sua intelligibilità non è l'essere reale e subietto, ma è riposta in un diverso da sè, cioè nell'essere obiettivo con cui sintesizza, e in cui è come nell'oggetto veduto.

Ma se l'intelligente è *intelligibile*, non ne viene perciò, che medesimamente sia *inteso* a sè stesso: ma conviene che egli faccia un altro atto, oltre quello dell'esistere, acciocchè attualmente s'intenda.

500. Ripigliamo dunque, e diciamo: l' intelligente finito è un reale, che non esiste se non unito all'essere oggettivo e in virtù di questa unione: la sua natura è sentimento dell'essere oggetto. Ma a ogni sentimento è essenziale un principio e un termine. Il subietto reale di quell'ente è il principio. Sentimento dell'essere equivale a dire essere sentito. Ma l' essere è intel-

ligibile: dunque anche l'essere sentito: dunque per la stessa ragione anche questo sentimento nel suo principio.

Ma coll'atto con cui esiste non sente che l'oggetto. Convien dunque gli sia data una potenza d'emettere un secondo atto con cui intenda sè stesso già intelligibile. Questa potenza di riflessione gli è data da chi lo crea come principio reale. Con essa applica l'essere intuìto al proprio principio intuente — già intelligibile, perchè unito all'essere intuìto, — e per l'identità del principio dell'atto secondo e dell'atto primo dice: « io sono » (*Psicol.* 61 sgg.). Così egli dà a sè stesso l'esistenza subiettiva consapevole.

Per tal modo l'*essere* comunica l'*intelligibilità* sua propria ai reali finiti intellettivi nell'atto di costituirli. Il Creatore con uno stesso atto, e simultaneo effetto 1.° crea il principio finito reale, e 2.° gli manifesta l'essere indeterminato; l'uno di questi due effetti non può esser nè posteriore nè anteriore all'altro, non potendosi concepir l'uno senza l'altro. Per la stessa ragione dunque, per la quale l'ente finito si crea intellettivo, si crea anche *intelligibile*, ma non ancora *inteso* a sè stesso; c'è in lui l'intelligibilità, ma manca lo sguardo intellettuale che finisca in questa intelligibilità, poichè niuna cosa è *intesa* ad un dato intelligente se non a queste due condizioni: 1.° che ella sia intelligibile, 2.° che l'intelligente faccia l'atto d'intenderla, con cui ammette in sè quella cosa come intelligibile.

501. Passiamo a vedere come si comunichi dall'*essere* l'intelligibilità all'altre cose non intellettive; l'intelligibilità, dico, rispetto all'uomo intelligente, stantechè rispetto all'intelligenza divina già vedemmo che Iddio le crea intendendole e pronunciandole.

Sieno principî o termini questi enti, ad essi non è comunicato l'essere oggettivo. Perciò essi nè sono intelligibili per sè come è il solo essere, nè sono intelligibili per la propria costituzione: come dunque vien loro comunicato l'essere e l'intelligibilità relativa all'uomo?

Non altramente che per via di effetti che essi producono nel sentimento dell'uomo, il quale come abbiam veduto è intelligibile nel modo detto (*Teod.* 153). Questi effetti tengono luogo del reale che li produsse quasi altrettanti segni vicarî. L'uomo in questi supplisce l'essere che conosce per natura, vedendoli

in sè stesso, e sè stesso nell'essere. L'essere conosciuto l'attribuisce loro nella forma subiettiva, appunto perchè ne sente l'*azione,* la quale non può appartenere che a questa forma.

Riguardo dunque a sè stesso come reale finito, l'uomo per intendersi non ha da far altro che da riguardarsi, perchè egli è intelligibile già per la sua costituzione; riguardo agli altri reali non intelligenti 1.° convien che gli si rendano intelligibili acquistando un'esistenza nel sentimento umano mediante le azioni che in esso esercitano e le modificazioni che vi producono; 2.° e che di poi coll'atto dell'intelligenza, resi intelligibili, gli apprenda.

SEZIONE V.

Di ciò che l'essere obiettivo comunica al reali finiti.

CAPITOLO I.

Della forma finita, *che l'essere comunica al reale nella mente, prima che esista, d'una esistenza sua propria, l'ente finito.*

Articolo I.

Il reale finito non può ricevere l'esistenza, se non è pienamente determinato.

502. Nell'ente finito le quattro proprietà annoverate, cioè 1° l'esistenza, 2° la durata, 3° l'atto, 4° e l'intelligibilità come subietto esistente, sono da riferirsi all'essere che è l'uno dei due elementi che lo costituisce; e non al reale che è l'altro elemento, che di quelle proprietà informato esiste. L'essere dunque comunica al *reale* finito queste sue quattro proprietà col trovarsi a lui presente come *ultima* sua *determinazione*.

Ma il *reale finito* non potrebbe ricever l'essere, *ultima determinazione*, se non avesse le determinazioni precedenti supposte da quest'ultima. Conviene dunque che quelle determinazioni precedenti, che lo rendono abile a ricever poi l'esistenza propria, gli sieno date quando ancora non esiste in sè, ma soltanto nella mente.

Con queste determinazioni egli esiste nella mente divina che lo produce, e nella mente umana. Nella mente umana il reale così determinato esiste come *specie piena imperfetta,* nella mente

divina come *specie piena perfetta* ed esemplare. La mente divina colla sua propria virtù cava questa *specie piena perfetta* riguardando nel proprio Verbo reale obiettivo ed assoluto : la mente umana cava la sua specie piena imperfetta riguardando sè stessa, sentimento finito, reale finito, e le proprie modificazioni nell'essere indeterminato scevro di sussistenza. La mente divina collo stesso atto, con che vede nel Verbo la specie piena esemplare, lo pronuncia, e, pronunciandolo, il mondo esiste: l'ultima e comune determinazione dell'esistenza è data agli enti mondiali coll'atto stesso con cui gli sono date le determinazioni precedenti.

La mente divina è l'Essere da sè sussistente nella sua forma subiettiva, il Verbo è pure l'essere da sè sussistente nella sua forma obiettiva pronunciata da essa Mente. Ma l'oggetto divino, in quanto è cognizione della Mente, viene dalla Mente limitato; e questo oggetto limitato è l'idea del mondo, e in quanto è unito all'atto creativo è causa del mondo sussistente.

503. La determinazione dunque dell'idea del mondo è fatta dalla Mente, la quale in tal modo è l'*essere determinante* e *attuante* il mondo, come causa subietto. Ma lasciando il mondo reale e considerandone l'idea, che logicamente è anteriore a questo, e in cui anteriormente, sempre nell'ordine logico, dee trovarsi la determinazione, consideriamo come la divina Mente trovi appunto questa determinazione.

Non a caso certamente, e non curandosi d'alcun ordine: ma con sapienza. Se dunque con sapienza, queste determinazioni devono contenersi virtualmente nell'essere obiettivo, che è l'assoluto intelligibile e l'assoluto inteso. Ma se queste determinazioni dell'idea sono in questo solo virtualmente comprese, perchè l'assoluto inteso non ha in se distinzioni reali, dunque la mente divina per ridurle dalla virtualità all'atto, deve seguire certe norme fisse astratte dalla stessa essenza obiettiva. Per questo descrivendo la creazione dicemmo che nell'ordine logico il primo elemento del processo mentale divino dovette essere l'*essere iniziale*, come un astratto che tenesse luogo di regola o norma per trovare tutto il resto della determinazione da darsi all'idea o esemplare del mondo. Laonde sebbene la Mente divina sia l'*essere determinante* e *attuante* come causa subietto, tuttavia non male abbiamo chiamato essere determinante e at-

tuante come causa atto l'*essere iniziale* a noi visibile, nel senso ch'egli, preso da sè, è la *regola*, secondo cui si opera la determinazione dell' idea e di conseguente poi del reale creato: preso poi come unito al reale finito, è l'*atto* dell' esistenza di questo. Ma egli stesso riguardato sotto un' altra relazione è anche *primo determinabile*; perocchè la mente applica lui a lui stesso (*Logic.* 701 sgg.), e determina lui con lui, cioè con regole ch'egli le somministra. Ma questo non si spiega se non si ascende colla mente ad un primo ed assoluto determinato. L'essere come essere è per sè determinato, e non ha bisogno d'altra determinazione per sussistere; ma dicesi indeterminato quando si considera come causa attuante i reali finiti, perchè non c' è nel solo suo concetto una ragione sufficiente per asserire ch'egli li attui, o che attui questi piuttosto che quelli. L'essere dunque in sè stesso è essenzialmente determinato, com' è essenzialmente semplice, e però anche l'Ente assoluto è per sè determinato, e determinato in tutte e tre le forme. L'Ente assoluto poi è la stessa essenza dell'essere sussistente. Ciò che è di essenza ad una cosa , non può mancargli se la cosa è; poichè, se gli mancasse, non sarebbe. È dunque dell'essenza dell' ente di essere da tutte le parti determinato: se da una sola parte rimanesse indeterminato, non sarebbe ente (*Psicol.* 1372-1395).

504. Si risponderà che questa maniera di argomentare proverebbe troppo, perchè con essa si potrebbe dimostrare, che ogni ente deve essere infinito, attesochè l'Ente assoluto, che è l'essenza sussistente dell' essere , è infinito. — Rispondiamo , che non ne viene questa conseguenza: poichè altro è l'essere, altro le forme o termini dell'essere. Da quella maniera d'argomentare viene soltanto questo che « l'essere deva sempre avere l'infinità » , ma non che devano averla tutte le sue forme. Ora la limitazione dell' ente finito non risiede nell'essere, ma nel reale che è una forma. Noi abbiamo veduto che tutto l'essere si richiede per conoscere qualunque ente finito (213, 380-400*), perchè l'essere è semplice e indivisibile, e ricevendo il reale finito la natura di ente dall'essere che gli dà la mente — sia la mente divina, sia la mente umana che lo rende ente a sè stessa — ne procede, che tutto l'essere infinito concorra a dare la natura di ente al reale finito. Vero è che nell'ente finito apparisce l' essere come fosse egli stesso li-

mitato, ma questa limitazione non è che una relazione del reale finito all'essere, non potendo il reale finito esistere altro che come finito, e il fondamento di questa relazione è nel reale (*466, 475, 487*). Non è dunque l'essere che sia limitato, ma l'essere illimitato fa sussistere colla sua presenza il reale limitato, e in quanto lo fa sussistere dicesi *essere attuante*. Il più può fare il meno senza divenir meno egli stesso: in ciò non v'è alcun assurdo.

505. Che se si riassume l'ordine logico dell'atto creativo, questa dottrina riceverà nuovo lume. La divina Mente astrae dall'essere assoluto l'*essere iniziale:* questo non è una limitazione dell'essere, come abbiam detto, perchè rimangono in esso virtualmente tutti i suoi termini: solamente che la mente ne prescinde e prescindendone l'essere rimane davanti alla mente astraente come pura *idea*, ossia puro oggetto.

Di poi la stessa mente divina, volendo dare a quest'essere virtuale de' termini finiti, domanda a sè stessa: a quale condizione potrò darglieli? — L'essere iniziale, relativamente a' suoi termini infiniti, è pienamente determinato. Onde se la Mente divina volesse restituire all'essere iniziale i suoi termini infiniti, non avrebbe da far altro che cessare da quest'atto d'astrazione. Ma non va così la cosa relativamente ai termini finiti, poichè questi non esistono, e l'essere iniziale non è determinato ad essere inizio piuttosto di questi che di quelli. Conviene dunque che la Mente divina concepisca le *specie* de' reali finiti che vuol far sussistere. Ma ella s'accorge che questi reali devono esser d'ogni parte determinati, acciocchè possano ricevere l'essere. Ella vede in sè stessa, che l'essere non può ricevere altro termine reale, che *determinato* da tutti i lati, perchè l'essere sussistente è determinato. L'ente finito e relativo, in quanto è ente, non può esser tale che a similitudine dell'ente assoluto, alle stesse condizioni in quanto è ente, benchè ad altre condizioni in quant'è reale e termine, e questo finito. Se dunque l'ente assoluto, in quant'è ente, è a pieno determinato, a pieno determinato deve essere anche l'ente finito. Quindi si scorge una ripugnanza tra l'essere virtuale, e un reale indeterminato: poichè l'essere virtuale è appunto l'essere assoluto in quant'è ente, astrazion fatta dai termini. E per vero un reale indeterminato, non è più questo

che quel reale: se adunque la mente volesse farlo sussistere, non saprebbe che cosa volesse fare, perchè questa cosa rimane incerta. La mente non può applicare l'essere virtuale senza sapere a che lo applichi. Ripugna adunque che l'essere virtuale riceva un termine reale indeterminato. La mente divina dunque volendo dare all'essere virtuale un reale finito per termine, intende la necessità di determinarlo a pieno.

506. Ora in questi ragionamenti che supponiamo — per intenderci noi uomini — andar facendo seco stessa la mente creatrice, non solo apparisce la necessità, che il reale finito ch'ella vuole fare esistere sia determinato, ma si trova altresì il *principio della determinazione*.

Questo *principio*, secondo il quale la divina mente può determinare il reale finito, consiste nella relazione, che la stessa mente vede correre tra l'essere virtuale da lei astratto, e il reale infinito, per la quale relazione quest'essere virtuale cessa d'essere virtuale, ed è Dio sussistente e vivente. Poichè « tutte le condizioni che ha il reale infinito all'essere iniziale deve averle anche il reale finito, acciocchè possa ricevere l'essere e così divenire ente, eccetto solo l'illimitazione e tutto ciò che consegue a questa ».

La mente divina dunque, distinguendo mentalmente nell'essere divino l'*essere* dalla *forma reale e sussistente*, trova nella *relazione* mentale tra quello e questa il principio ossia la legge, secondo cui deve esser concepito il reale finito, acciocchè sia suscettivo di ricevere l'essere che lo fa ente.

507. Ma qui si presenta un'altra questione: « L'uomo non vede la sussistenza divina, non vede, per sua natura, niuno de'termini dell'essere divino: perciò non vede nè pure la relazione tra l'essere iniziale e i termini infiniti: non sa come sieno questi termini. Ora a malgrado di ciò non intende anch'egli, che il reale, fino che resta indeterminato davanti alla mente, non può acquistare l'esistenza in sè? Certamente. E se lo vede onde dunque s'accorge di questa necessità? Non dev' egli dedurla dalla luce che gli viene dall'essere iniziale »? Rispondiamo, che argomentarlo *a priori* dal solo essere iniziale non può, perchè gli mancherebbe il concetto del reale finito, che non può esser dato dal solo essere puro (*Ideol.* 1438, sgg), ma supposto questo concetto che

egli acquista in un tempo posteriore alla percezione quando mediante la riflessione e l'analisi divide l'ente finito ne' suoi due elementi dell'essere e del reale, lo può certamente, con argomento *a priori*, benchè non *a priori* puro.

E in prima quando una volta l'umana ragione è arrivata a conoscere che l'esistenza del reale è opera d'un'intelligenza, ella s'accorge, come abbiamo accennato, che c'è assurdo nella supposizione, che l'intelligenza dia l'essere a un reale che non può accertare e distinguere da ogn'altro. Ora un reale fino che resta indeterminato appartiene a più reali determinati. Conviene dunque, che la mente scelga tra questi, e non resti incerta tra l'uno e l'altro, non potendo operare fino che resta incerta che cosa voglia operare. Questo argomento nasce dal concetto del *reale indeterminato*, in relazione col concetto della mente operante, e tribuente l'essere, poichè nel concetto indeterminato s'acchiude la pluralità e diversità delle determinazioni che esso può ricevere; onde non è uno, ma è più, senza che la mente umana sappia qual sia de'più.

Di poi l'essere che si dà al reale è l'ultima sua determinazione, l'ultimo suo atto: questa determinazione non gli può dunque esser data, se non a condizione ch'egli abbia tutte le determinazioni precedenti di cui è suscettivo. Ma se il reale è da qualche parte indeterminato, non ha ancora tutte le determinazioni precedenti all'ultima, e perciò non può esistere. Anche questa ragione nasce dal concetto del reale in relazione alla natura dell'essere come suo ultimo atto. Il reale è concepito dalla mente come un involuto, che si spiega gradatamente davanti a lei, e percorrendo tutti i gradi dello sviluppo, arriva all'ultimo, dopo il quale non gli resta che a ricevere l'essere come sua ultimazione. Fino dunque che il reale come concetto non ha percorso nella mente tutti quegli anelli successivi, egli non è ancora propriamente il reale, gli manca qualche cosa d'essenziale al reale, e però non può esistere. Poichè nulla può esistere se non ha tutto ciò che richiede la sua propria essenza.

Di quì si vede, che anche l'uomo arriva ad intendere, che «il reale non può ricevere l'essere se non è pienamente determinato», mediante la *relazione* che egli osserva tra il *concetto del reale* e l'*essere puro*, sia che questa relazione la consideri ri-

spetto alla mente che è la causa subietto che dà l'essere al reale finito, sia che la consideri rispetto allo stesso essere puro, che è la causa atto.

Articolo II.

Come l'essere ideale contenga il principio della determinazione del reale finito.

308. Ma come abbiamo detto, che l'*essere ideale* è il principio della determinazione, la regola secondo la quale la divina mente forma in sè stessa il reale finito?

Risponderemo alla questione, considerando l'essere ideale come principio di determinazione prima rispetto alla mente divina, e poi rispetto alla mente umana.

La Mente divina avendo per proprio ed essenziale oggetto l'essere assoluto, dove è una semplicità perfettissima, non potrebbe vedere in esso l'ente finito se con un atto suo proprio nol distinguesse in esso: e questa distinzione non essendo reale, conviene che sia una distinzione ideale nella Mente stessa. Ma quest'idea in cui la Mente divina vede l'ente finito distinto dall'infinito abbraccia il reale ad un tempo e l'essere, onde quell'idea è insieme verbo e causa efficiente delle cose (*Rinnov.* 359, sgg. *p.* 616), non essendoci il reale se non è pronunciato, e non meramente intuito. Ora è necessario che la divina Mente, in questo pensiero dell'ente finito che essa fa, distingua i due elementi che lo compongono, cioè l'essere e il reale, perchè effettivamente il reale finito non è l'essere, come l'essere non è il reale finito. Se dunque la Mente divina li distingue, ella distingue con ciò l'essere iniziale dal reale finito suo termine; e così è necessario che l'essere iniziale, puro essere, e questo ideale, sia presente alla mente divina con tutte le sue proprietà e in tutta la sua infinita estensione, per la quale dal reale finito si separa di natura.

L'essere così pensato dalla divina mente in relazione co'suoi termini finiti possibili è quello che fa conoscere questi stessi termini, i quali separati da lui non hanno essere, e quindi nè pure intelligibilità. Ma se l'essere ideale è quello che fa cono-

scere alla mente i proprî termini finiti, conviene che egli sia altresì quello che le faccia conoscere quai reali possono essere suoi termini, e quali no. Egli dunque è quello che fa conoscere, i suoi termini non potere esser altri reali che quelli che sieno a pieno e da ogni lato determinati. Egli è dunque alla mente divina il principio e la regola della determinazione di questi. Quando noi dunque dicevamo nell'articolo precedente, che nel concetto stesso del reale indeterminato si contiene la sua inabilità a ricever l'essere, noi parlavamo d'un reale indeterminato che lo stesso essere ideale ci faceva conoscer tale cioè avente quella inabilità. E veramente parlavamo del *concetto* del reale indeterminato, e non del *reale stesso*. Se dunque parlavamo del concetto, è chiaro che parlavamo del reale indeterminato unito coll'essere ideale, da cui viene ogni concetto. Così il primo principio o regola, da cui intendiamo la necessità della determinazione, acciocchè il reale finito sussista, non sta nel concetto di questo, ma nell'essere ideale che produce questo concetto, quando la mente vede il reale indeterminato nell'essere ideale. Nell'essere ideale dunque e per l'essere ideale noi conosciamo il reale indeterminato e ne parliamo: questa conoscenza poi ci mostra che egli non può sussistere in sè. Il reale indeterminato dunque non ha che un'esistenza ideale nella mente, ed esclude l'esistenza propria in sè.

Questo stesso processo si fa nella mente umana; e però anche nella mente umana l'essere ideale è il primo principio della determinazione del reale finito: cioè il principio che ne mostra la necessità e le condizioni.

L'*essere* dunque, la natura dell'essere — se raccogliamo tutto quello che abbiam detto — fa due cose: 1.° come intelligibile, ossia idea (forma oggettiva) ci fa conoscere il termine determinato e l'indeterminato, dandocene i concetti; e in questi ci fa conoscere, che quello può ricevere l'esistenza propria, e questo no: 2.° l'essere, come avente la virtù d'attuare (forma subiettiva), ricusa i termini indeterminati, e ammette solo i determinati.

L'essere come intelligibile o idea fa conoscer dunque che l'essere come avente la virtù d'attuare ricusa i termini indeterminati e ammette solo i termini determinati.

Perchè dunque li ricusa?

Perchè l'essere che ha la virtù d'attuare è essenzialmente e puramente atto, e la sua virtù entifica consiste nel rendere atto il reale. Ma il reale indeterminato non può ricevere ciò che è puro e semplicissimo atto, chè il puro e semplicissimo atto dee affettare ciò che è uno, altrimenti egli stesso si dividerebbe in più, e così non sarebbe più atto semplicissimo, contro la sua natura, e cadrebbe perciò in contradizione con sè stesso.

509. Qui altri dirà: « voi ammettete che l'indeterminato possa esistere nella mente, ma non in sè: ora l'esistenza dell'indeterminato nella mente non involge le stesse difficoltà che l'esistenza in sè? » — No, ed ecco per qual ragione.

L'esistenza dell' indeterminato nella mente appartiene ad un ente determinato, cioè alla mente: questa come ente determinato può sussistere e sussistere con tutto ciò che le appartiene. Ciò che ripugna si è dunque che l'indeterminato esista come un subietto reale: poichè il subietto reale deve essere uno per la ragione detta. Ma nella mente egli non ha natura di subietto reale: in questa dunque esiste soltanto come obietto, come cosa alla stessa mente appartenente. La mente non è già il subietto della indeterminazione del suo oggetto, di maniera che ella stessa rimanga perciò indeterminata; ma l'indeterminazione rimane nel solo obietto.

Ciò posto, rimane a vedere come l'indeterminazione possa rimaner nell'obietto. Ora questo non s'avvera se non ipoteticamente, e non di fatto. Perocchè la mente non potrebbe avere presente il reale indeterminato, se non avesse presente anche il determinato (*Psicol.* 1372 sgg. 1357 sgg.); e in questo vede quello, perchè limita a quello il proprio sguardo — limitazione che si dice astrazione, — senza che ne soffra il vero oggetto tutto intero determinato. È dunque l'atto della mente che costituisce l'indeterminato, e quest'atto, benchè limitato, è al tutto determinato, ma non cade se non sopra una parte dell'oggetto, e cadendo sopra una parte, ben conosce la mente che è parte, e non tutto; e appunto perchè la conosce per parte, conosce insieme che non può essere un ente, perchè una parte di ente non è ente. Ma la mente per una ipotesi, considerandola da sè, come fosse un oggetto, le dà a prestito la forma dell'ente, senza

però ingannarsi. Dunque nè pure l'oggetto propriamente esiste nella mente come indeterminato, ma solo come visibile in parte, e in parte non visibile, per volontà della mente stessa riguardante, e questo stesso oggetto — parte non lascia incerto l'atto della mente, ma a sè soltanto lo limita e determina.

E veramente, se si tratta della mente divina, ella vede il reale finito nel reale infinito, che è oggetto compiutissimo ed assoluto, e se si tratta della mente umana, ella astrae l'indeterminato dalla specie piena che è pure un oggetto determinato (1).

510. Ma come dite dunque che la mente divide l'essere dal reale finito, quando il reale finito senza l'essere non si può conoscere nè prendere ad argomento di discorso?

Conviene ritenere la distinzione dell'essere nelle sue forme. La mente divide dal reale finito l'essere nella sua forma subiettiva ed attuante, ma non divide da lui l'essere nella sua forma obiettiva puramente o ideale. Se al reale finito ella togliesse anche l'essere ideale, gli sfuggirebbe totalmente dal pensiero: ma egli ci rimane come concetto del reale, ossia come reale possibile. La forma qui è ancora obiettiva, perchè il contenente è l'idea (.182-187*). Il contenuto cioè il reale non si può mai dividere colla mente (se non per quell'astrazione che abbiamo chiamata ipotetica) dal contenente, di maniera che quando ci proviamo a dividere il contenuto, cioè il reale, ci rimane ancora investito dall'idea, — non potendosi altramente pensare, — che è quel nesso indissolubile che Platone ha osservato tra l'uno e l'essenza, ond'ha dedotto, come vedemmo, che nell'uno ci sono necessariamente tutti i numeri (.346-355*), perchè dividendo l'uno dall'essenza, coll'uno a nostra insaputa rimane l'essenza, e coll'essenza a nostra insa-

(1) Aristotele ben s'accorse che l'indeterminato, l'universale, non aveva esistenza che nel singolare, a cui S. Tomaso consentendo dice: *Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur* VII *Metafisicorum*. C. G. I, 65. Ma quello di cui non s'accorse si fu che l'*essere* ha due aspetti diversi, secondo che si considera in sè stesso, o relativamente agli enti finiti. Solo relativamente a questi è indeterminato ed universale: in sè stesso è uno, determinato e sussistente. Si può anche considerare, come abbiam veduto, astraendo da lui tutti i termini finiti e infiniti: così considerato e preciso esiste virtualmente nell'essere assoluto.

puta rimane l'uno; onde gli atti analitici della mente non fanno che moltiplicare que' due primi elementi all'infinito, senza che le sia possibile di far altro.

511. Ma qui ci si discopre una difficoltà molto maggiore, che ci condurrà a discoprire una verità di pari importanza. Poichè si dirà: « Se noi prendiamo il reale del tutto indeterminato, l'idea di questo reale pienamente indeterminato in che differisce dall'idea dell'essere? E se dall'idea dell'essere noi caviamo ogni reale, quantunque del tutto indeterminato, che cosa rimane quest'idea dell'essere? Non ci svanisce ella del tutto? Poichè lo stesso essere ideale, se è atto, deve essere atto reale, o esser nulla. Chi dicesse che è l'idea dell'atto, non avrebbe inteso la domanda, poichè si domanda se quell'idea dell'atto è veramente un atto ella stessa o no. Se è intelligibile, deve far conoscere qualche cosa, o sè stesso o un'altra cosa diversa. Se fa conoscere sè stesso, questo sè stesso conosciuto sarà un reale o un'idea egli medesimo, se fosse un'idea noi andremmo d'idea in idea all'infinito. Se fa conoscere un'altra cosa, come la farà conoscere se non per questo ch'egli fa conoscer sè stesso? Se non facesse conoscer sè stesso, non potrebbe far conoscere un altra cosa, ma quest'altra cosa essendo la prima conosciuta, sarebbe quella sola che è intelligibile per sè. E su quest' altra cosa intelligibile per sè, si dovrebbe ripetere il discorso che facevamo sull'essere intelligibile. Conviene dunque confessare, che l'*idea dell'essere* e l'*idea d'un reale pienamente indeterminato* sono l'identica idea, e che l'essere ideale non è altro, che il reale pensato come pienamente indeterminato » (*Prelimin. alle Opp. Ideoll.* 16. Cf. *Ideol.* 555 sgg. 1177-1181*).

Non siamo già noi quelli che neghino questa conclusione; siamo anzi quelli che la stabiliscono. In fatti, quando noi abbiamo detto che l'essere è il *primo determinabile*, e la materia universale — presa la parola materia in significato estesissimo, — altro non dicevamo che quello con cui il nostro obiettatore conchiude la sua obiezione.

Conviene dunque distinguere il *reale finito*, che si parte in varî generi, dal *reale infinito*, che è unico e superiore a tutti quei generi. Il *reale infinito* non è che l' essere stesso nella sua forma infinita reale, perchè, come abbiamo detto più volte,

tra l'essere e il termine infinito non c'è distinzione in sè, ma soltanto mentale, onde lo stesso reale infinito è essere.

Quando dunque la Mente divina astrae *l'essere virtuale* dall'essere assoluto, come abbiam detto, quest'essere virtuale è per ugual modo virtualmente reale e subiettivo, e virtualmente reale obiettivo, e virtualmente reale santo. Ha implicite in sè le forme infinite. Ora, se noi consideriamo che valore abbia « l'idea del reale pienamente indeterminato », troviamo che una tal'idea altro non esprime che « il reale infinito virtuale ». Dico il reale infinito, perchè l'indeterminazione essendo massima, non ha confini, e però abbraccia virtualmente tutte le determinazioni possibili indistinte, e però non limitate. L'idea dunque del reale pienamente indeterminato è la stessa idea dell'essere iniziale in quanto contiene virtualmente la realità infinita, ossia in quanto è suscettiva d'avere un termine infinito reale, il quale ammette posteriormente limitazioni per un lavoro mentale, e già con queste limitazioni non rimane più a pieno indeterminato, perchè le limitazioni stesse sono altrettante determinazioni.

512. Di qui si ricava, che all'*essere iniziale* corrispondono tre concetti che con lui s'identificano: il concetto d'*oggetto* o d'*intelligibile pienamente indeterminato*, e quest'è quello che si chiama assolutamente *idea*; il concetto di reale o di *sussistente pienamente indeterminato*; e il concetto di *amato* o di perfezione e *fine pienamente indeterminato*. Sono i tre termini virtualmente compresi nell'essere iniziale, ciascuno de' quali s'identifica con lui. E gli antichi dicevano lo stesso in altre parole, quando asserivano, che l'*ente* (reale), il *vero* (l'idea), e il *bene* erano tre concetti trascendentali, che si convertivano l'uno nell'altro.

Deriva ancora da questa dottrina un altro corollario importante, cioè che l'essere divino o sussistente non ha alcuna *forma* distinta da sè stesso che lo determini. Perocchè il reale infinito, esistendo per sè stesso, è per sè determinato, e l'obietto infinito e l'amato infinito del pari: la sua stessa infinità ossia mancanza d'ogni forma o determinazione ristrettiva è la sua propria determinazione. Perciò dividendo mentalmente l'essere iniziale da questi suoi tre termini, abbiamo questi stessi chiamati *forme*. Ma ciascuno di questi termini infiniti non ha veruna distinzione in sè dall'essere; dunque l'essere in Dio è forma di

sè stesso; ossia, come dicono i teologi, non si dà in Dio alcuna reale distinzione tra materia e forma. Nondimeno separandosi mentalmente i termini dall'essere iniziale, questi acquistano il concetto — per un'astrazione ipotetica — di materia, e l'essere di forma loro comune.

E quindi nasce la distinzione tra l'*essere iniziale*, e i tre altri concetti che con lui s'identificano: è una distinzione puramente dialettica. L'essere iniziale relativamente a'quei tre concetti, di reale indeterminato, d'oggetto indeterminato, di amato indeterminato, veste la condizione di forma, e questi tre concetti di sua materia; ma, questi essendo l'essere, è sempre l'essere identico che è materia e forma ad un tempo, pel modo di concepire proprio della mente umana.

Ma la cosa procede molto diversamente se si parla d'un *reale* che non sia pienamente indeterminato e perciò stesso non sia virtualmente infinito. In fatti que'reali tutti che cadono nella percezione umana sono tali, che si possono bensì spogliare delle loro determinazioni fino che ci rimangono nella mente come essenze semplici, che nulla più ritengono di cui si possano spogliare, per modo che non si potrebbe più toglier via da essi altro che essi stessi restando allora del tutto annullati; ma questi reali, spogliati così d'ogni loro determinazione removibile da essi per astrazione senza che si annullino, non sono ancora il reale pienamente indeterminato, ma sono de'*sommi generi* di *reali*. Ora appunto perchè sono de'sommi generi di reali essi ritengono una determinazione generica, cioè tale che li costituisce quel genere e li distingue da ogni altro: e però quella determinazione che ritengono è una determinazione ristrettiva paragonata al reale indeterminatissimo. Ma quella determinazione ristrettiva essendo semplice, e tale che tolta via, niente più rimarebbe di que'reali, vedesi che quella determinazione stessa li costituisce quello che sono. La loro propria essenza dunque consiste in una limitazione. Niuno dunque di questi reali generici è il *reale indeterminatissimo*, e questo essendo essere — come primo dialetticamente determinabile, — siccome abbiam veduto, ne viene una nova e manifesta dimostrazione, che il reale finito è cosa veramente distinta in sè dall'*essere* di cui è essenziale non avere limitazione di sorte alcuna.

513. La mente umana dunque: o considera la natura dell'essere dell'intuito, dov'è il reale illimitato virtualmente, e restando questo nascosto, perchè virtuale, non ne può discernere l'atto — il che darebbe una cognizione positiva, — ma altro non vede che essere semplicissimo; o, ricevendo le percezioni de' reali finiti, da queste, e dalle specie piene che le somministrano, sale per astrazione ai sommi generi de'reali, che sono reali indeterminati ma non del tutto; o finalmente da questi sommi generi de' reali, vedendoli tutti esclusivi l'uno dell'altro, e di conseguente limitati, e lasciandoli da parte, ascende al pensiero d'un *reale indeterminatissimo e infinito*, di cui non ha alcuna esperienza, e però non ne conosce l'atto: e così si forma una cognizione di lui tutta negativa, cioè composta di logiche ed astratte nozioni e nulla più.

Quando dunque ell'è arrivata, partendo dalla percezione degli enti finiti, a trovare i sommi generi dei reali, s'accorge che questi non sono l'essere, perchè l'essere è illimitato, ed essi hanno limitazione, l'essere è uno ed essi sono più, l'essere è necessario ed essi sono contingenti, l'essere abbraccia ogni cosa che è, ed essi no, e così via. S'accorge in secondo luogo, che non essendo essi l'essere, da questo però dipendono come da causa che li attua e li fa esistere. S'accorge in terzo luogo, che l'essere dà loro primieramente un'esistenza ideale nella mente, senza la quale non potrebbero essere concepiti e molto meno passare alla sussistenza o esistenza in sè, e che con quest'esistenza ideale, essi sono essenze semplici, incapaci d'altra astrazione o scomposizione formale. S'accorge in quarto luogo che la mente umana trae queste essenze semplici per astrazione dagli enti reali percepiti, e che senza questi, in cui sono, la mente umana non saprebbe pensarle: esse sono parti formali d'una specie piena: queste parti formali, qualora anche l'uomo avesse la potenza creatrice, non potrebbe crearle se non creando l'ente di tutta la specie piena, in cui esse dimorano e per mezzo di cui le intuisce. L'uomo non vede mai esistenti in sè — prescindendo dal solo spazio — questi sommi generi di materia; ma appunto perchè li vede come generi e però come universali, li vede solo atti ad esistere nelle specie astratte come in loro contenente, e queste nelle specie piene, nelle quali trova il subietto, che come

l'abbiam definito, è ciò che è « primo, contenente e causa dell'unità in un ente ». Ora l'ente senza subietto non può esistere in sè, perchè non può esistere in sè il secondo senza il primo, il contenuto senza il contenente, il più senza l'uno. I sommi generi del reale dunque hanno nella mente umana la condizione di secondo ossia posteriore, di contenuto, e di cosa priva di circoscrizione.

S'aggiunge a questo che l'uomo non conosce positivamente e in sè altro reale che il proprio sentimento fondamentale, e il proprio sentimento intellettivo — l'IO — e questo non solo lo vede a pieno determinato, ma vede di più che l'IO, se non fosse da tutti i lati determinato, se non fosse un principio unico e semplice avente un termine sentito e inteso, certo non sarebbe l'IO. Rispetto dunque a questo reale la determinazione e limitazione sua è ciò che essenzialmente lo costituisce e forma in ogni istante. Riguardo poi agli altri reali estrasoggettivi, non li conosce se non per l'azione che essi esercitano in lui, e questa azione è determinata, e vede, che se non fosse determinata, non sarebbe nessun' azione. L'agente dunque deve esser determinato da tutti i lati: altrimenti non potrebbe esser agente. Ma se non fosse agente non sarebbe reale in sè esistente. È dunque necessario che il reale finito, acciocchè possa esistere, sia pienamente determinato e circoscritto da certi confini i quali soli lo rendono piuttosto questo che quello.

514. I sommi generi dei reali dunque non possono esistere in sè nè come enti finiti, perchè manca loro il subietto e i limiti che li costituiscono piuttosto questo che quell'ente, nè possono esistere come ente infinito, perchè hanno una prima limitazione loro naturale, la qual fa sì che l'uno escluda l'altro (1). Laonde essi si chiamano *materia* dell'ente; la determinazione poi che loro manca per poter esser enti e per potere agire, che è il carattere della forma reale, è ciò che si chiama *forma*.

(1) La questione scolastica « se il genere si possa individuare immediatamente da parte della cosa », qui non c'entra. — Poichè posto, che un dato genere potesse divenire per creazione un individuo reale, esso in quant'è tale perderebbe la natura di *genere*, che è un concetto che involge relazione colle sue specie. Così la stessa idea che è generica rispetto a una specie,

Come materia essi non sono l'essere e non hanno la forma loro necessaria per sussistere. Onde viene loro questa forma? Come abbiamo già detto, dall'*essere* nella sua forma obiettiva ideale. Abbiamo già veduto, ch'essi non potrebbero esser concepiti nè pure come generi di reale, se non ricevessero l'essere ideale, se non si vedessero in questo come essenze generiche virtualmente in esso contenute. Ma di più abbiamo veduto, che le idee generiche non sono che nelle idee specifiche, dove le vede la mente, e queste nelle idee specifiche piene. Queste poi l'uomo le toglie dalla percezione degli enti sussistenti, e la mente divina dall'essere obiettivo assoluto che virtualmente ed eminentemente le contiene: e le toglie con quell'atto stesso con cui pronuncia e crea l'ente finito. Il reale dunque è da prima determinato e poi indeterminato, è prima essere ideale limitato e determinato, nella divina mente avanti la creazione secondo l'ordine logico e simultaneamente nell'ordine di fatto, nella mente umana dopo la creazione e per la percezione degli enti creati.

La mente divina determina il reale che vuol creare, perchè ella vede « nell'essenza dell'essere reale sussistente » la necessità di questa determinazione, acciocchè sussista come ente finito. L'essenza dell'essere reale sussistente è lo stesso come dire: « l'idea del reale illimitato » e quest'idea è la stessa che l'idea dell'essere, come abbiam detto, o l'essere ideale, o l'essere indeterminatissimo. Dunque l'idea dell'essere è quella che impone la necessità al reale finito d'essere a pieno determinato per potere esistere, in quanto quell'idea contiene virtualmente il reale infinito.

può essere specifica rispetto a certi individui, per esempio « l'idea dell'animale » come abbiamo osservato nell'*Ideologia* (655, *not.*). E come diremo in appresso, lo spazio è appunto un individuo estrasoggettivo che non ha genere nè specie, ma che perciò stesso sotto un qualche aspetto, si può considerare come un genere individuato. Ma di queste quistioni parleremo più ampiamente nei libri cosmologici.

Articolo III.

Nell'Universo c'è qualche cosa che appartiene all'elezione del creatore, e qualche cosa che è un conseguente necessario.

545. Il creare o il non creare il mondo e il fine della creazione sono cose d'assoluta elezione di Dio, perchè anteriori al mondo stesso.

Ma considerando il mondo già creato, e il legame ontologico di tutte le entità che lo compongono, noi vediamo che i sommi generi di materia rimangono determinati dalla sola elezione del creatore, non essendovi alcuna ragione nella realità del mondo che fosser creati quelli piuttosto che altri. Se ce ne possano essere degli altri, questa sarà questione da trattarsi nella Cosmologia; e così pure se o come la elezione di que' generi fosse determinata dalla divina sapienza. Egli è certo intanto che i sommi generi di materia, che costituiscono i primi stami di questo universo, non sono punto necessarî, ma si può da noi pensare che non fosser creati, o che fossero creati in minor numero.

Ma presupposto che que' sommi generi di materia fossero già da Dio eletti a costituire le prime fila della sua grand'opera, egli è chiaro, dalle cose dette, che le determinazioni dei medesimi, richieste affinchè possano ricevere l'esistenza propria come enti finiti, costituiscono un *conseguente necessario*, stantechè quei sommi generi fino che non ricevessero le ulteriori determinazioni che li rendessero specie piene, non avrebbero potuto essere realizzati.

I sommi generi dunque del reale creato sono di pura elezione del creatore; le determinazioni ulteriori a far sì che quelli venissero all'esistenza propria, costituiscono la parte del mondo di *necessità conseguente*.

Articolo IV.

Quali sieno i sommi generi di materia ossia di realità, di cui consta il mondo.

516. E perchè il considerar le cose in individuo dà maggior lume alle teorie astratte, accenniamo qui la questione cosmologica: « quali sieno i sommi generi di realità di cui consta il mondo ».

Per sommo genere di realità intendiamo, come abbiamo detto, « un'essenza semplice astratta dal reale degli enti mondiali da noi percepiti, da cui non si può astrarre più nulla senza uscire da ciò che è in quel reale su cui s'esercita l'astrazione ». Laonde sommo genere di realità è « quell'elemento reale che in tutto il genere si concepisce come il primo determinabile ».

Da questa definizione apparisce, che noi lasciamo da parte la materia dialettica o ideale, che non appartiene al reale, se non in quanto virtualmente lo contiene: ma parliamo di materia appartenente a un subietto reale.

I sommi generi di realità dunque, che noi cerchiamo, parte appartengono al mondo subiettivo, parte all'estrasubiettivo, e in altre parole, parte sono realità degli enti-principio, parte sono realità degli enti-termine.

Parlando de' sommi generi di realità in universale si fa avanti la questione: « se genere assolutamente primo e sommo sia un solo, l'ente finito ». Di questa questione altrove.

Restringendo per ora il discorso ai sommi generi della realità degli enti-principio, diremo, che sembrano essere due: 1.° il sentimento puro; 2.° e il sentimento intellettivo.

I sommi generi della realità degli enti-termine pure sembrano esser due: 1.° la materia o forza corporea, 2.° l'estensione.

Ma riguardo a quest'ultimo è da osservarsi ch'esso non è propriamente genere, perchè non ammette astrazione, nè determinazione, nè limitazione propria. È dunque puramente un reale semplice non compreso negli altri generi, e per sola questa esclusione si considera come un genere egli stesso, benchè non abbia le condizioni degli altri generi. Si considera come genere

in relazione coi limiti che gli può porre la mente, onde Platone lo considerò come *materia matematica* (*Arist.* 158-160, 149 *n.* È opin.*). Noi lo chiameremo un *genere ibrido*, perchè le sue specie cioè le figure matematiche sono un'opera mentale, ed egli stesso è un reale che somministra ad esse la loro materia, il loro fondo.

ARTICOLO V.

Come la mente divina potè trovare nel reale illimitato i sommi generi delle realità di cui consta il mondo.

517. Per rispondere a questa questione conviene prima di tutto escludere i sommi generi della realità estrasoggettiva. Poichè tutta la loro natura consiste nell'essere puramente termini del principio sensitivo: onde non hanno altra esistenza che relativa a questa natura, e per questa sola noi li conosciamo e li nominiamo. Che se avessero una natura nascosta, questa non sarebbe mai ciò di cui parla l'uomo, e che intende significare co' vocaboli di spazio o di materia corporea (*Ideol.* 667, 749, *sgg.*, 855 *sgg.*).

Questi non sono dunque generi assolutamente primi se non per un'operazione astratta della mente che li considera in sè, e non nella loro connessione essenziale al principio senziente: onde si possono chiamare « generi di realità relativi agli enti-principio ».

È da considerarsi di più che se tali generi si considerano come termini, e non in sè, in tal caso si moltiplicano: essi si cangiano ne' « generi de' sentiti », di cui abbiamo già fatto cenno. Anche questi « generi di realità sentita », che son molti, altro non sono che « generi relativi all'uomo ».

Ora tutti i generi relativi agli enti-principio si dicono generi, quando si considerano colla mente o come « realità sensifere » o come « realità sentite »; ma se si considerano dalla mente in un modo più compiuto, uniti cioè all'ente-principio essi altro non sono che « generi determinanti l'ente-principio ».

Supposta dunque l'idea perfetta dell'ente-principio, le idee di tutti que' generi relativi a quest'ente si contengono virtualmente in essa, poichè l'idea specifica piena di un ente-principio contiene necessariamente le correlative, cioè 1°. i generi dei termini

o dei sentiti determinanti, 2°. i generi degli enti estrasoggettivi, (forza e spazio).

Altro dunque non si richiede per rispondere alla nostra questione se non dire « come la divina mente potè trovare nel reale assoluto l'idea dei generi della realità dell'ente-principio ». Ora questo non ha difficoltà se si considera che Iddio è sentimento infinito, ed è sentimento infinito intellettivo ad un tempo, senza distinzione alcuna reale. La divina mente dunque poteva dividere in sè stessa que' due sentimenti l'uno dall'altro, e limitarli: così trovava i sommi generi (idee generiche) di tutte le realità finite di cui consta il Mondo.

Li potea dividere coll'astrazione, li potea del pari limitare — come esigeva il proposito di creare un ente limitato, — poichè per limitare non fa bisogno aggiungere, ma detrarre; e per detrarre la mente non ha bisogno d'aver nova materia, ma lo fa colle sue sole operazioni mentali. Queste limitazioni poi erano dell'elezione della mente, ed elette quelle che poi creò, in queste s'aveano le idee de' termini, cioè dell'esteso e del sentito, e delle cause di questi termini e delle loro azioni: cioè di que' generi di realità, che abbiamo detta estrasoggettiva. Onde la mente non aveva bisogno per queste idee, relative a quelle due prime e fondamentali de' generi appartenenti agli enti-principio, di ricorrere ad altro, perchè le si potea formar tutte colle sole mentali operazioni su tali due generi.

Articolo VI.

Di quanti elementi si componga la forma del reale finito.

518. Noi abbiamo distinto nel reale finito la materia dalla forma.

Abbiamo definita la materia « ciò che è il primo determinabile in ciascun genere »: abbiamo anche accennato quali sieno i diversi generi sommi del reale finito, ossia i diversi generi di materia di cui consta il Mondo.

Nella materia c'è il reale positivo di cui il mondo è composto: ora dobbiamo passare alla forma propria del reale finito.

Questa forma propria del reale finito, per la quale intendiamo qui tutto il complesso delle sue determinazioni, parte procede, abbiamo detto, dalla libera volontà divina, parte da una necessità conseguente.

Per libera volontà divina intendiamo qui una volontà che non è determinata a fare o non fare, e a fare piuttosto in un modo che in un altro, da niuna entità finita reale, e nè pure dalle idee di tali entità.

Da questa volontà dipende il decreto di creare l'ente finito, e il crearlo per quel fine che tale volontà si propone.

Presupposto questo decreto, è di necessità conseguente che l'ente, che la divina volontà vuol creare, sia finito. La *limitazione* dunque è la prima condizione di quest'opera, e però si può considerare come il primo elemento della forma del reale finito.

Ma la *limitazione* non è imposta all'ente finito dalla natura dell'essere obiettivo, il quale è infinito, ma solamente dal libero decreto della volontà di Dio: la prima limitazione infatti appartiene a quella maniera di conoscere che abbiamo chiamata di *affermazione* nascendo dal limite che si impone l'atto affermativo della mente, dal quale poi solo per astrazione si ha il concetto obiettivo di limitazione. Non è dunque questa una di quelle qualità che il reale come concetto riceve dall'essere obiettivo determinante. Dobbiamo dunque considerare la qualità universale di *limitato* come una condizione preliminare delle determinazioni che dee ricevere dall'essere oggettivo il reale finito, acciocchè sia reso suscettivo dell'essere attuante.

Fissata in universale la *limitazione* dal decreto della creazione, ne viene, che l'ente, che Iddio vuol creare, dovrà avere per fondamento uno o più reali generici, essendo la *limitazione propria de' sommi generi* la prima e la minore di tutte le limitazioni, e un subietto dialettico di tutte le altre posteriori. Laonde le *supreme qualità*, che sono le somme generiche, costituiranno il secondo elemento del reale finito; ed il primo di quelli che vengono imposti al *reale finito* dall'essere ideale, acciocchè possa essere determinato all'esistenza.

Ora poichè i *sommi generi* non possono esistere altrove che nella mente, perciò l'essere ideale dà a questa prima materia generica l'*intelligibilità oggettiva*, e così la fa esistere. Quest'è

dunque il secondo elemento di quelli che costituiscono la forma del reale finito, veniente dall'essere ideale. Ma questo secondo elemento non è già posteriore, nè cronologicamente nè logicamente, ai generi; ma non è altro che i generi stessi, i quali hanno due aspetti sotto cui si possono considerare, l'aspetto di *essenze* e così sono *supreme qualità*, e l'aspetto d'*idee* e così sono intelligibili. Il che nasce perchè il reale nella mente, come abbiamo detto, deve sempre partecipare dell'idea, che altramente non sarebbe, non potendo essere nella mente se non in forma obiettiva come contenente di esso reale.

Il terzo elemento è la *quantità determinata* di reale di ciascuno de' generi supremi. Ma questa quantità determinata in ciascuno de' sommi generi di reale si può intendere in due sensi; 1.° o si intende, che il reale finito deva avere una quantità determinata senza dir quale; 2.° o s'intende, che deva avere questa quantità determinata, fissandosene la precisa misura. In questo secondo senso, cioè quale deva essere precisamente il quanto della realità di cui consti il Mondo, quest'è un secreto che giace nell'abisso del fine che s'è proposto Iddio, e non è qui il luogo d'esaminare, se nulla si possa ragionare su di ciò dall'uomo, ma ne' libri cosmologici. All'incontro il dire in universale, che il reale finito, supposto che deva esser creato, conviene che abbia una *determinata quantità*, qualunque poi ella sia, questo vedesi necessario, ed è certamente un elemento imposto al reale finito dall'essere ideale, nella divina mente, prima che sia creato.

Dati dunque i sommi generi di cui consta il Mondo e la loro essenziale intelligibilità, e data una quantità determinata di essi, restano a considerare le altre condizioni che dee avere questo reale, acciocchè riceva l'essere attuante e diventi ente reale. Ora quella condizione, che abbraccia tutte le altre inferiori, si è ch'egli sia *uno*. Questo risulta da quello che abbiam detto, e per richiamarne alla mente una prova atta ad essere ristretta in poche parole diremo così: « Il reale non può acquistare un'esistenza subiettiva se non diventi un subietto. Ma il subietto è « ciò che v'ha di primo, e di contenente tutto il resto che si trovi nell'ente e che è causa dell'unità dell'ente », dunque ogni ente che abbia un'esistenza subiettiva o gliela si attribuisca, deve essere uno in sè, o deve avere quell'unità che gli si attribuisce ».

L'essere *uno* dunque è il quarto degli elementi che entrano a costituire la forma del reale finito.

Articolo VII.

Determinazioni comuni ad ogni ente finito, e determinazioni non comuni.

519. Le quattro determinazioni della *qualità generica,* dell'*intelligibilità obiettiva*, della *quantità determinata,* e dell'*unità* sono universali; cioè niun reale finito potrebbe ricevere l'essere attuante, e così divenire un ente reale finito, se gli mancasse nella mente creatrice una sola di quelle quattro determinazioni.

Laonde in ogni ente finito quelle determinazioni si devono ugualmente riscontrare a cagione che le esige il nesso tra il reale e l'essere, di maniera che sono condizioni indispensabili a questo nesso medesimo.

Esse si possono chiamare ugualmente *determinazioni del reale finito*, ovvero *determinazioni dell'ente finito*, perchè, come abbiamo veduto, l'ente finito « è il reale finito coll'essere », e non è già « l'essere col reale finito ». Esse appariscono dunque come caratteri e predicati comuni di *ogni ente finito* possibile.

Ma esse non sono già proprietà ugualmente dell'Ente infinito. Poichè l'Ente infinito non ha punto nè la *qualità generica* , nè la *quantità determinata*, che derivano dalla limitazione del reale. E però queste due non sono *elementi ontologici*, ossia proprietà del puro ente, perchè l'ente può concepirsi senz'esse, ma sono proprietà dell'ente finito e però *elementi cosmologici*.

L'*intelligibilità obiettiva* e l'*unità* si trovano nell'Ente infinito, ma non in quel modo che nel finito.

Poichè il reale finito sotto la forma di reale non è intelligibile, se non posteriormente, non come obietto ma solo per via d'affermazione nell'obietto: all'incontro il reale infinito è l'essere stesso nella forma di reale, e però è intelligibile per sè come affermato ad un tempo e come obietto. Il reale finito dunque non ha l'intelligibilità in sè, ma ne partecipa, e ne partecipa per la forma obiettiva che precede nella mente divina,

e questa forma obiettiva non esiste per sè, ma per opera della divina mente che la trae dall'oggetto reale infinito dove virtualmente si contiene.

Del pari l'*unità* non è propria del reale finito, il quale si concepisce come genere indeterminato, senza unità subiettiva: ma quella gli viene aggiunta come sua determinazione e forma dalla stessa mente divina. Onde il reale finito non ha di novo l'unità, che per partecipazione, e per una partecipazione che non dipende da lui, ma dalla mente divina che gliela impone, acciocchè possa essere suscettivo dell'esistenza in sè.

Ora queste quattro determinazioni universali ossia comuni all'*ente finito*, e nascenti dal nesso del suo elemento reale coll'altro suo elemento l'essere attuante, ne contengono sotto di sè altre di generiche, di specifiche, di proprie, di accidentali: tutte quelle in una parola che sono necessarie a ciascuna specie acciocchè divenga *specie piena*, la qual sola può essere esemplare ad un ente reale, che esista in sè. Ma di queste deve trattare principalmente la Cosmologia.

A noi resta di ragionare di ciascuna di quelle quattro determinazioni universali del reale finito, che gli vengono imposte dall'essere ideale, acciocchè possa poi esistere come ente.

CAPITOLO II.

Continuazione. — Del primo elemento della forma finita comune ad ogni ente finito, la somma qualità generica.

520. Fu già fatta la questione se il concetto di *qualità* nell'ordine logico preceda quello di *quantità* o questo preceda quello. Aristotele nel libro delle Categorie colloca la quantità prima della qualità, benchè in altri luoghi nomini la quantità dopo la qualità. Questa è questione puramente dialettica a cagione dell'astrazione con cui si concepiscono que'concetti, cioè a cagione che si sono separati quelli che si chiamarono predicabili, da quelli che si chiamarono predicamenti. Noi che qui facciamo l'ufficio d'Ontologi dobbiamo riunirli, e però consideriamo *la qua-*

lità nel sommo genere, e non la qualità senza definire se sia generica e di qual genere, specifica e di quale specie.

Parlando dunque di quella qualità che appartiene ai generi supremi del reale, non è più dubbio, ch'ella sia un concetto che precede a quello di quantità: perchè niente nell'universo si potrebbe concepire, se prima non si concepisse qualche sommo genere di realità. Per questo abbiam detto i sommi generi della realità essere le fondamenta dell'universo.

Ora i sommi generi della realità non esistono distinti che nella mente: e però le fondamenta dell'universo giacciono nelle menti.

La Mente divina vede i sommi generi nell'Oggetto reale assoluto, dove esistono virtualmente, e per astrazione li distingue: li vede dunque nell'essere obiettivo ideale ossia astratto dal reale assoluto.

La mente umana li vede nel reale finito percepito, cioè vestito dell'essere obiettivo ideale, li vede dunque per astrazione in quell'essere obiettivo ideale.

La mente divina li vede coll'atto stesso con cui li determina e determinati li pronuncia enti finiti, e li crea.

La mente umana ritorna indietro, e da questi enti finiti reali già esistenti viene, universalizzando e astraendo, a intuire i sommi generi nello stesso essere ideale.

CAPITOLO III.

Continuazione. — Del secondo elemento della forma finita comune ad ogni ente finito, l'intelligibilità obiettiva.

521. Noi abbiamo distinte le proprietà sue proprie che l'essere comunica ai reali finiti nell'atto d'attuarli come enti, da quelle proprietà che l'essere comunica ai reali finiti prima di essere attuati ad un'esistenza in sè, cioè che loro comunica quando ancora sono nella forma obiettiva d'idea.

Tra quelle prime proprietà abbiamo collocata l'intelligibilità, (499-501), e questa stessa intelligibilità la troviamo anche tra le seconde.

Ma è assai differente il modo nel quale l'essere comunica l'intelligibilità ai reali mentre si trovano ancora nella *forma ideale*, dal modo nel quale comunica l'intelligibilità ad essi nell'atto in cui li fa sussistere con esistenza propria. Le differenze tra queste due maniere d'intelligibilità del reale finito sono le seguenti:

Prima differenza. — L'essere comunica un'*intelligibilità obiettiva* o d'*intuizione* ai reali prima che sussistano, mentre ancora sono puri termini della mente. — L'essere attuante, cioè nell'atto in cui li fa sussistere, comunica ai reali un'*intelligibilità subiettiva* o d'*affermazione*.

Seconda differenza. — L'*intelligibilità obiettiva* o d'intuizione non fa conoscere il reale come sussistente, ma come possibile a sussistere. — L'*intelligibilità subiettiva* o d'affermazione fa conoscere il reale come sussistente.

Terza differenza. — L'*intelligibilità obiettiva* per lo più è universale, perchè molti e anzi indefiniti individui sussistenti hanno quell'identica essenza che s'intuisce nella loro intelligibilità obiettiva. — L'*intelligibilità subiettiva* o d'affermazione è singolare, cioè non fa conoscere mai altro che un solo individuo sussistente.

Quarta differenza. — L'*intelligibilità obiettiva* e d'intuizione d'un reale nella sua forma ideale si riferisce ad una mente straniera al reale stesso conosciuto, perchè questo è ancora puro oggetto, e una mente è soggetto: ora il reale finito come obietto non può essere un reale subietto e però non può essere la mente a cui il reale oggetto si riferisca. — L'*intelligibilità subiettiva* o di affermazione si può riferire ad una mente che sia lo stesso reale finito, come accade quando la mente umana afferma sè stessa.

Quinta differenza. — L'*intelligibilità subiettiva* del reale finito è logicamente posteriore all'*intelligibilità obiettiva* e da quella dipendente, come l'essere subiettivo e attuante è un concetto logicamente posteriore all'essere obiettivo e intelligibile. La dipendenza e posteriorità logica tra l'*intelligibilità subiettiva* e l'*obiettiva* è quella stessa che si ravvisa tra l'affermazione e l'intuizione. Non si può affermare ciò che prima non si conosce: la cognizione dunque che viene dall'affermazione suppone una cognizione precedente e questa è l'oggettiva.

522. L'affermazione è divina ed umana. Coll'affermazione divina è dato al reale finito l'esistenza subiettiva e simultaneamente l'intelligibilità subiettiva rispetto a Dio; coll'umana viene dato al reale finito, già creato, l'esistenza subiettiva e simultaneamente l'intelligibilità subiettiva rispetto all'uomo affermante.

L'affermazione divina è efficace, perchè è un atto dell' essere che produce ente: l' affermazione umana è affermazione d' una mente che non è l'essere, ma solo mente (reale finito), e quindi produce soltanto cognizione e persuasione.

L'affermazione divina efficace produce il reale finito insieme coll'essere, affermandolo. Il termine di quest'affermazione sono le menti finite con tutto il resto dell'universo che si riferisce a queste menti. Le menti coll'affermazione divina sono costituite in modo che loro è dato ad intuire l'essere oggettivo: onde l'atto subiettivo dell'affermazione divina nella costituzione delle menti finite non ha per termine solamente il reale finito, ma ancora la manifestazione a questo dell'essere obiettivo ideale, la quale manifestazione è affermata insieme col principio subiettivo e reale della mente.

Di che apparisce che l'Essere nella forma subiettiva ed affermante o pronunciante dispone anche dell'essere obiettivo a favore degli enti che crea, a questi manifestandolo, e comunicandolo come forma loro obiettiva causante la loro stessa subiettività.

Ma ritornando ora indietro, abbiamo posta la prima intelligibilità obiettiva de' reali finiti nei sommi generi di questi. Infatti se questi non fossero prima di tutto intelligibili, nè potrebbero essere nella mente dove solamente possono concepirsi esistenti, nè sarebbe più possibile spiegare l'intelligibilità delle altre cose mondiali che ne' sommi generi hanno il loro primo fondamento e il primo subietto dialettico proprio delle cose finite. Perocchè l'essere è subietto dialettico trascendente tutte le cose finite.

Risiedendo dunque la prima intelligibilità obiettiva propria dell' Universo ne' sommi generi delle realità di cui questo consta; procede che questa stessa intelligibilità de' sommi generi si propaghi ai generi minori, e alle specie astratte, e finalmente alle specie piene, e così tutto l' universo ideale sia intelligibile d' intelligibilità obiettiva, rimanendo solo l' ultimo

atto che è quello dell'essere attuante; il quale non è intelligibile per sè stesso, se è diviso dall'essere oggettivo. Ma acquista l' intelligibilità subiettiva come abbiamo detto dall' *affermazione della mente*, affermazione però che non può concepirsi senza che preceda, in chi la fa, l'intuizione o come che sia il possesso dell'*intelligibilità obiettiva*; perocchè è questa che viene applicata a quell'ultimo atto del reale dalla mente affermante colla sua affermazione.

CAPITOLO IV.

Continuazione. — Del terzo elemento della forma finita comune ad ogni ente finito, la quantità determinata.

Articolo I.

Origine dell' infinità e dell' universalità delle idee.

523. I sommi generi della realità hanno essi qualche quantità? non sono infiniti riguardo alla propria essenza?

Ciascuno di essi non ha altra limitazione che la prima di tutte, che è appunto quella che consiste nell'essere sommi generi, e però nel distinguersi reciprocamente, l'uno non esser l'altro, nè potersi mutare nell'altro.

E veramente se prendiamo per sommo genere il *sentimento puro*, egli è evidente, che nel concetto di sentimento puro non c'è limitazione di *quantità*, ma solamente di qualità generica, e però niente ripugna che esistano degli enti puramente sensitivi fino a qualunque numero indefinitamente: il genere del sentimento non si esaurirà mai nella mente, nè si diminuirà per questo.

Ne' sommi generi dunque risiede prima che in ogni altro elemento del reale finito l'universalità, che è un' infinità unilaterale che esclude qualunque quantità determinata. Quest' infinità de' sommi generi com' è la prima, così è la massima infinità che si scorga negli elementi del reale finito, e ciò perchè i sommi generi sono più vicini, nell'ordine di logica processione, al

reale infinito, dove esistono virtualmente, e donde la mente divina li trae coll'astrazione prima d'ogni altro elemento, prima cioè logicamente.

Poichè esiste veramente una processione e successiva evoluzione logica o mentale, per la quale un elemento esce dall'altro, dove virtualmente si contiene, sempre per opera della mente, la qual successione non è già nell' atto della mente infinita, unico che tutto abbraccia, ma è una relazione che passa tra gli anelli della serie ideale ch'ella abbraccia. Laonde si può stabilire questo principio, che « ogni entità che emani e proceda, per opera della mente, dal reale infinito, conserva tanto più dell'infinità di questo, quant' è più prossima al fonte dell'emanazione o processione ».

Il procedere è il passare per opera della mente dalla virtualità all'esistenza propria e distinta. Laonde se noi concepiamo una serie, della quale il primo termine sia il *reale infinito* che virtualmente contiene ogni reale finito, e l'ultimo termine sia l'ente reale finito singolare avente un'esistenza propria, troveremo che le prime entità che mentalmente emanano sono i sommi generi, e ciascuno di questi ritiene una virtualità massima relativamente alle altre entità mondiali. Se da questi sommi generi la mente, apponendo loro certe differenze, cava de' generi sempre meno estesi, e poi le specie astratte, e poi le specie piene, e finalmente i reali singolari mediante l'essere che attua e realizza quelle specie piene, noi vediamo che la virtualità, l' universalità e l' infinità si va sempre più diminuendo fino a tanto che rimane del tutto esaurita nell' ultimo anello, cioè nel reale che avendo ricevuto l'ultimo atto dell'essere è divenuto un ente singolare avente una propria e subiettiva esistenza.

E quest' è quello che rende ragione dell' infinità o universalità delle idee : la quale a' sommi generi viene dal reale infinito, alle idee meno estese fino alle idee specifiche piene viene partecipata di mano in mano da' sommi generi, dove risiede come in propria e prima sede, parlando di tutto il mondo delle idee. Come dunque da' sommi generi discende tutta l' intelligibilità obiettiva del mondo, così dagli stessi sommi generi discende pure ogni infinità e universalità che la mente concepisca quando considera le entità mondiali.

Ora egli è evidente che in tutte queste entità, cioè in queste idee degli elementi del reale finito, non c'è la *quantità* da quel lato dal quale sono infinite, perchè l'infinito esclude la quantità. Sotto questo rispetto dunque le idee non hanno quantità.

Ma posciachè i sommi generi, e molto più le idee meno estese, hanno dei limiti, non si potrà concepire in essi rispetto a questi qualche quantità? Per poter dare una risposta a questa domanda, conviene che prima di tutto investighiamo che cosa sia la quantità.

Articolo II.

Definizione della quantità.

524. La quantità è « la relazione d'un'entità co' suoi limiti ».

Questa definizione è universalissima e abbraccia ogni maniera di quantità.

Conviene dunque osservare, che la quantità risolvesi nel concetto d'una *relazione* tra l' *entità* e i *limiti* di cui è vestita. Ora l'*entità* di cui si considera la relazione co'*limiti* entro a' quali esiste può variare, cioè può essere questa o quella entità che si prende a considerare. Quindi secondo che varia l'entità, riceve un diverso valore la definizione, e s'ha in essa una diversa maniera di quantità.

Articolo III.

Della quantità ontologica.

525. A ragion d'esempio, se l'entità di cui si cerca la quantità è il reale infinito in quant'è nella mente, ne' sommi generi del reale finito, noi vediamo « il reale infinito dalla mente racchiuso entro limitazioni sommamente generiche ». In ciascun genere sommo si può considerare dunque una quantità: ma di qual natura? Una quantità che è tale solo relativamente al reale infinito, in quanto esiste nella mente divina che lo limita, ossia una quantità che è tale solo relativamente all'essere indeterminato oggetto dell'intuizione umana che virtualmente comprende

il reale infinito. Noi chiameremo questa maniera di quantità « quantità ontologica ».

La *quantità ontologica* è dunque quella nella quale si considera l' essere limitato, ossia l'essere in quant'è racchiuso da' limiti : e questa si può anche dire « quantità di essere ».

Ma poichè l' essere indeterminato contiene virtualmente tutt'e tre le sue forme, perciò la quantità ontologica sarà triplice, ossia ci saranno tre *quantità categoriche*, ciascuna ontologica, secondo che si considererà l' essere dentro a confini ideali, o dentro a confini reali, o dentro a confini morali: quantità ideale, quantità reale, quantità morale, e ciascuna di queste categorie di quantità di essere sarà convenientemente chiamata ontologica.

In ciascuna di queste tre categorie di quantità è l' essere che da noi si considera come limitato, ma nella prima è l' essere in quanto virtualmente contiene la forma obiettiva, nella seconda è l' essere in quanto virtualmente contiene la forma subiettiva, nella terza è l'essere in quanto virtualmente contiene la forma morale.

La *quantità ontologica* dunque c'è anche ne' sommi generi del reale finito, e da questi si comunica a tutte le entità inferiori ad essi; poichè in ciascuna di queste si può considerare l'essere reale come limitato, e stabilire una serie di *gradi di essere reale,* secondo che crescendo la limitazione diminuisce il reale stesso racchiuso da esse.

Ma poichè i sommi generi de' reali finiti contengono il reale sotto la forma obiettiva, chè altramente non potrebbero essere nè concepirsi, perciò ne' sommi generi, come pure in tutte le entità inferiori fino alla specie piena, si pensa l'essere ideale, — che è l'oggettivo virtuale — e l'essere reale insidente in esso. Perciò le idee sommamente generiche come pure tutte le altre idee inferiori possono essere considerate in relazione alle due forme dell'essere, cioè all'essere obiettivo ideale contenente, e all' essere subiettivo e reale contenuto. Possono essere considerate in relazione al primo in quanto sono idee, possono essere considerate in relazione al secondo in quanto la natura che insiede in esse è realità: nel primo modo sono « l'essere ideale limitato », nel secondo sono « l'essere reale limitato ».

Quest'è l'origine delle due quantità ontologiche, che si osservano nelle idee e che si chiamano l'*estensione* e la *comprensione* (*Logic.* 317, 318, 380, 406, 414, 416). La prima è la quantità dell'idea considerata come « essere ideale limitato », la seconda è la quantità dell'idea considerata « come reale limitato » in quant'essa contiene il reale.

526. Ora può sorprendere il vedere che l'una di queste quantità va in ragione inversa dell'altra; può quindi domandarsi: « perchè l' essere ideale quant'è più ampio contiene meno di reale? e perchè quanto contiene più di reale, rimane più limitato? Nell'Essere infinito non è egli in perfetto accordo la forma obiettiva colla subiettiva e reale? non è l'una e l'altra ugualmente infinita? Per qual ragione dunque dee tenere un' altra legge il reale e l'ideale nella sfera dell'ente finito »?

La domanda stessa suggerisce anche la risposta, trovandosi appunto la differenza tra l'ente infinito e il finito. Come abbiamo già veduto, il reale finito non è essere, ma puro termine dell'essere: all'incontro il reale infinito è egli stesso essere. Essendo dunque essere per sè tanto l'oggetto infinito quanto il reale infinito, l'uno adegua all'altro, e niuno dei due può essere o maggiore o minore dell'altro. All'incontro che cosa è il reale finito? È appunto quello che limita l'essere: poichè l'essere in sè non può a meno d' essere infinito, ma dal reale finito riceve una limitazione relativa a questo reale, in quanto attua questo solo tanto quanto questo è, e non più. Il limite, abbiamo detto, dell'ente finito non viene dall'essere, ma dal reale. Quanto dunque un reale finito è più ultimato, e progredito verso la sua esistenza propria e subiettiva, tant'è più completa e di conseguenza maggiore la *limitazione* che adduce nell' ideale, perchè quanto un reale finito è più completo ed ultimato, tanto altresì è più reale.

Ogni reale finito dunque ha una limitazione sua propria indipendente dall' essere obiettivo, e veniente dalla libera volontà di colui che creandolo gliela impose. Ma fissata questa limitazione, ella si divide in più elementi cioè negli elementi generici, e specifici e in quelli della specie piena, dopo la quale il reale finito uscendo dall'involucro dell'obiettivo ideale quasi dall'ovo, e ricevendo così l'atto dell'essere subiettivo, con questo riceve l'ultimo

elemento della sua determinazione ed è costituito ente reale esistente in sè, ente subiettivamente considerato. Quest'ultima limitazione essendo, come dicevamo, l'esistenza subiettiva, esce interamente dall'essere oggettivo — non è più idea, — e acciocchè sia conosciuto conviene che una mente all' essere obiettivo ideale lo rapporti e ricongiunga. Ma gli elementi anteriori della realità finita rimangono insidenti nell' oggettività ideale dell' essere, e quindi restringono l'ampiezza dell' essere ideale, conservando però sempre qualche cosa della sua infinità.

527. Proprietà della quantità ontologica è di non aver misura altra che proporzionale. La ragione si è che essendo ella *quantità* dell'essere, e l'essere essendo infinito, non può darsi una *misura* atta a misurar l' essere.

Rimane dunque che si conosca soltanto « il più e il meno », ma non il quanto di più o di meno. Per esempio, conosciamo che la realità generica è minore della realità assoluta infinitamente, cioè senza quanto. Chiameremo questa *quantità trascendente*, e la definiremo « quella in cui si conosce il più e il meno, ma non il quanto di questo più o di questo meno, perchè infinito ». Una tale quantità diviene « quantità trascendente di *proporzione* », quando con essa si determina con qual proporzione stiano all'essere due o più entità finite. A ragion d'esempio, se si parla d'una quantità categorica, « della quantità di essere obiettivo, » si potrà dire che la *specie* ha meno d'essere obiettivo d'un *genere*. Se si parla « della quantità dell'essere reale » si potrà dire che un ente intellettivo finito ha più di reale che non sia un ente finito solamente sensitivo ».

La quantità infinitiva di proporzione è dunque « quella che commisura più entità finite tra loro rispetto a ciò che partecipano d' una terza, senza poterne rilevare un quanto determinato, ma solo riconoscendo che una ne partecipa più, un' altra meno ».

Questa quantità ontologica riesce nondimeno di somma importanza per istabilire il prezzo morale delle cose (*Princip. della Scienza morale* c. II, a. 1.).

Articolo IV.

Della quantità ontologica astratta.

528. Abbiamo detto, che « la quantità è la relazione d'un'entità coi suoi limiti, » e che si hanno le diverse maniere di quantità col sostituire in tale definizione alla parola *entità* l'uno o l'altro valore. Prendendo a fare questa sostituzione per trovare le diverse maniere di quantità, abbiamo cominciato dal prendere l'*essere* in luogo di quella parola *entità*, e abbiamo così trovato la quantità ontologica, che si può definire « la relazione dell'essere co' suoi limiti ».

L'essere è sussistente nelle sue tre forme: quindi abbiamo dedotto pure tre categorie della quantità ontologica.

Ma noi abbiamo distinto l'*essere ideale* dall'*essere obiettivo assoluto*. E abbiamo detto, che rispetto alla Mente creatrice l'essere ideale è una specie di *astratto*, che contiene *virtualmente* tanto il reale infinito obiettivo, quanto il reale finito. Questo *essere indeterminato* è l'oggetto dell'intuito umano.

Di più, noi stessi per mezzo dell' astrazione possiamo trovare molti concetti elementari dell'essere (*Ideol.* 575), sia che si consideri come essere indeterminato senza più, sia che si consideri come ciascuna delle sue tre forme, virtualmente comprese in esso: e allora l'essere diventa nella nostra mente ora l'atto, ora l'uno, ora il possibile, ora l'universale, ora il necessario, ora l'immutabile, ora ciò che assolutamente è, e così via via.

Vi ha dunque una quantità ontologica d'idealità, una quantità di atto, una quantità di unità, una quantità di possibilità, una quantità d'universalità, una quantità d'immutabilità, una quantità di assolutezza, ecc., e tutte queste corrispondono alla quantità dell'essere.

Per distinguere questa quantità considerata non nell' essere, ma ne' suoi concetti astratti ed elementari, noi la chiamiamo « quantità ontologica astratta o elementare ».

Ma con eguale diritto si potrebbe chiamare questa quantità anche « cosmologica fondamentale, » perocchè essa non si riferisce immediatamente all'*essere assoluto*, ma all'essere in qualche modo

limitato, e tutti gli elementi dell'essere nella mente divina ed umana non esistono distinti, ma la loro distinzione è il principio o cominciamento dell'atto creativo.

Articolo V.

Continuazione. — Quantità discreta. — L'uno astratto è misura assolutamente, e non misurato: tutte le altre misure sono misurabili e ricevono l'essere misure da esso.

529. Tra queste quantità ontologiche elementari, o, se piace più, cosmologiche fondamentali, merita una maggior considerazione quella che ci si presenta quando si considera l'essere come *uno* astratto.

Poichè l'*uno astratto* non ammettendo alcuna quantità intrinseca, essendo anzi un concetto che nega ogni quantità intrinseca, ammette non di meno la quantità che si dice discreta, la quale dà materia all'aritmetica e a tutte le scienze che sull'aritmetica si fondano.

E che questa quantità discreta sia ontologica astratta, e non puramente cosmologica, cioè cavata dall'astrazione puramente dagli enti finiti, vedesi dal considerare che è essenziale all'essere il numero tre delle forme, dal qual numero venir possono, per opera della mente, tutti i numeri e tutte le operazioni aritmetiche.

Ma qui si consideri che questa maniera di quantità ha una proprietà che la fa differire dalle altre *quantità ontologiche elementari* in questo che l'astrazione del concetto non si fa sull'essere, ma sulle sue tre forme. Ora l'essere è uno e non moltiplice, essendo identico nelle forme. Onde se si astrae l'unità dall'essere, non ci dà che l'uno, cioè la negazione d'ogni quantità. All'incontro astraendosi l'uno dalle forme, troviamo il numero tre, il quale ci rimane tre uni distinti, appunto perchè è astratto, e per astrazione si prescinde affatto dall'unità assoluta dell'essere stesso. Le tre forme dunque danno veramente tre uni astratti, benchè non sieno che un essere solo. Il numero astratto dunque non suppone sotto a ciascuna unità, come pensiero completo

corrispondente, un essere, ma una pura forma di essere. Laddove l'altre quantità ontologiche astratte hanno l'essere come pensiero completo a cui si riferiscono. Il numero tre dunque si fa per una doppia astrazione, poichè si astraggono le forme dall'essere, e da queste forme astratte si astrae di novo il numero tre. Così la quantità numerica è d'origine ontologica astratta.

530. Questa maniera di quantità discreta è dotata di due prerogative, che non hanno l'altre, e sono:

1.° Che la misura sua propria è la menoma possibile, cioè l'*uno*; di modo che questa misura non ha bisogno d'essere misurata, perchè non ha e non può avere altra misura anteriore, e perciò non può dirsi nè pure quantità, non distinguendosi nell'uno astratto entità e limiti, anzi non involgendo l'uno da sè preso nessuna relazione co' limiti, potendo essere ugualmente finito ed infinito;

2.° Che la quantità del numero è perciò stesso *determinatissima*, e misuratissima di tutte, perchè è misurata coll'unità, che è l'ultima misura possibile, anzi è tale misura che sola è *assolutamente misura*, e non può esser da altre misurata.

Poichè tutte le altre misure ricevono l'esser misura dall'avere l'unità, e variano soltanto per quell'elemento che s'unisce all'unità.

Se dunque si sottrae questo elemento, che s'aggiunge all'uno come una natura a lui soggiacente, rimane il puro uno astratto, e come tale non misura che il numero astratto, il quale è un complesso d'unità, complesso che si considera come un numero solo.

Ma se all'uno si suppone che soggiaccia qualche natura, questa natura soggiacente all'uno può avere una *quantità*, ma questa quantità della natura soggiacente all'uno talora può essere misurata, talora no.

Non può essere misurata:

1.° Quando la natura di cui si tratta è infinita;

2.° Quando non è infinita relativamente a quella che è d'ogni parte infinita, ma è infinita relativamente ad altre qualità inferiori. Così abbiamo veduto che i *sommi generi* della realità di cui consta il mondo non sono infiniti relativamente al *reale assoluto* da cui la Mente divina li astrae, ma sono infiniti rela-

tivamente ai generi inferiori, alle specie e agl'individui. Ora questo è il caso, che abbiam detto, cioè avervi una *quantità* che non ha una *misura determinata*, ma solo una *misura proporzionale*, cioè tal misura che dimostra il più e il meno, ma non il quanto dell'eccesso e del mancamento.

E ciò perchè la misura determinata c'è allora « quando l'entità presa entro i limiti di cui è vestita sta un numero determinato di volte entro la stessa entità che non ha ancora ricevuto quei limiti ». Ora qualunque entità limitata non istà già un numero di volte dentro l'entità d'ogni parte infinita, perchè l'infinito eccede infinitamente il finito, eccede non di quantità solamente, ma d'essenza, onde il finito e l'infinito non possono essere enti in senso univoco, ma equivoco (*Psicol.* 1381 sgg.), nè l'uno può mai cangiarsi nell'altro. Non accade dunque « per tutti quei casi, in cui non si può trovare un *numero* di volte, che un'entità sia compresa nell'altra, che ci sia una misura determinata tra l'una e l'altra entità, e quindi non rimane altra misura che la proporzionale, come dicemmo, per la quale si conosce il più e il meno, ma il quanto di questo più e di questo meno non è misurabile perchè non ha affatto misura ».

Conchiudiamo dunque, che « il solo numero ha una misura determinata che è l'uno, e dove non si può assegnare un numero, non c'è neppure misura, nè di conseguente quantità determinata ».

Articolo VI.

Quantità cosmologica.

531. Il mondo è l'ente finito nelle sue tre forme, sia che ne partecipi solamente come avviene dell'ente finito ideale, sia che ne sia costituito come avviene della forma reale, sia che ad un tempo ne partecipi e ne sia costituito come avviene della forma morale. Questa ultima però richiede un discorso speciale, e dobbiamo riservarne altrove la trattazione.

Intendiamo dunque per quantità cosmologica quella che si può ravvisare sia nell'*essere ideale* come primo fondamento del mondo, sia ne' sommi generi, e ne' generi inferiori, e nelle specie

astratte, e nelle specie piene, e negl'individui reali comparativamente presi, poichè di questi sei anelli si collega il mondo e tutto l'essere finito.

Come dunque la quantità ontologica è « la quantità di essere nelle sue tre forme » che si ravvisa nel mondo; così la quantità cosmologica è « la quantità di essere ideale che si ravvisa nel genere sommo, e la quantità di genere sommo che si ravvisa nel genere inferiore e nella specie, la quantità di specie astratta che si ravvisa nella specie piena, e la quantità di specie piena che si ravvisa nell'individuo realmente esistente ». Come dunque la *quantità ontologica* è una, così la *quantità cosmologica* è per lo meno di quattro classi subordinate. Esaminiamo la natura di ciascheduna.

532. I.ª *Quantità cosmologica fondamentale. — Quantità d'essere ideale.*

La quantità di essere ideale è tanto maggiore, come abbiamo detto, quant'è più estesa l'idea. Ma l'essere ideale essendo vôto di ogni realità, e però essendo puro essere, egli non appartiene propriamente al mondo se non come condizione preliminare, e come oggetto intuìto dalle menti, e causa della loro esistenza subiettiva, causa d'un genere suo proprio, che chiamammo *causa obiettivo-formale.*

Può dunque alla quantità di essere convenire ugualmente la denominazione, come dicemmo, di *quantità ontologica astratta.*

533. II.ª *Quantità cosmologica. — Quantità di genere sommo, che si ravvisa nel genere inferiore o nella specie astratta.*

Quando si applica un genere sommo della realità finita come misura all'essere reale e infinito, vedesi che non è misura che gli si adegui, il quale resta perciò stesso immisurato e immisurabile, e non si può averne altro risultato, se non questo, che « l'essere infinito è maggiore del genere sommo della realità finita d'una differenza che non ha *quanto*, perchè infinita, come abbiamo detto ».

Ma si presenta una domanda: « Quantunque nè un genere sommo, nè tutti insieme presi i generi sommi della realità finita non possano essere commisurati all'essere reale infinito, il quale rimane sempre eccedente d'eccesso infinito, tuttavia il numero de' generi sommi possibile è egli infinito, o ci può essere soltanto

un numero finito di tali generi ». — Questa questione appartiene a' libri cosmologici.

Ma se l'essere non ha quantità nè misura, perchè non ha confini; il genere ha egli quantità, e se l'ha, può essere misurato?

Tre sono le *misure* possibili:

1.° La prima, *più grande della cosa misurata*. Con questa misura la cosa riesce misurata, quando si rileva qual quota parte ella sia d'una quantità maggiore, che perciò appunto si dice sua misura. Così dimostrato che la sfera sia uguale a due terzi del cilindro descritto intorno ad essa, si ha misurata la sfera con una misura maggiore cioè col cilindro.

2.° La seconda, *uguale alla cosa misurata*. Così nel problema dell'ipotenusa dimostrandosi che la somma de' quadrati de' due cateti è uguale al quadrato dell'ipotenusa, si è misurata reciprocamente quella somma, e questo quadrato.

3.° La terza, *minore della cosa misurata*. Così conoscendosi quante volte una data linea è contenuta in un'altra maggiore, questa è misurata per mezzo di quella come per una misura minore.

Ora il genere sommo non ha una *misura maggiore*, altro non avendo maggiore di sè se non l'essere, il quale è infinito, onde, se l'essere vuolsi dire misura, è una misura trascendente.

Non ha una *misura uguale*, perchè ogni genere sommo è unico, e non ha uguale.

534. Ma un genere sommo non si può commisurare con un altro genere sommo come col suo uguale?

Prima di rispondere a questa domanda si dovrebbe rispondere a quell'altra da noi indicata di sopra, che appartiene alla Cosmologia, cioè « se i generi si riducano forse a un solo primo e sommo, quello dell'ente finito, di cui tutti gli altri sieno generi inferiori ».

Se un solo è il genere primo e sommo, è chiaro che non ne ha alcun altro che lo misuri.

Se poi consideriamo per generi sommi i generi dell'ente-principio, o quelli dell'ente termine, in tal caso, non ci sono generi uguali, ma l'uno contiene una porzione d'essere più o meno eccellente dell'altro, e però di tali generi paragonati si potrà dire, che l'uno è maggiore dell'altro, non però assegnarsi una

misura dell'eccesso o del difetto, perchè le porzioni di essere che racchiudono sono reciprocamente incommensurabili, differendo tali generi sommi l'uno dall'altro in tutto fuorchè nell'essere. Ora le porzioni di essere non avendo ciascuna di esse misura, perchè niuna è una quota parte di essere, ma ciascuna differendo dall'essere per una differenza infinita, nè pure si possono paragonare tra loro, se non come più e meno, ma non come misura e misurato.

535. Ma supponiamo, che non si tratti di *generi sommi*, ma di *generi inferiori*. I generi inferiori della realità finita sono i generi superiori ristretti dentro certi limiti. Cercare la quantità d'un genere inferiore è cercare *quanto* di genere superiore egli contenga, non è più un cercare quanto di essere egli contenga.

Conviene, che osserviamo la differenza che passa tra queste due questioni.

Quando noi cerchiamo la quantità di essere contenuta in un'entità limitata, per esempio in un genere sommo, allora la questione è duplice, perchè o si cerca la quantità di essere intendendo l'essere realissimo, o si cerca la quantità di essere intendendo l'essere indeterminato o ideale che solo virtualmente contiene il reale infinito.

Riguardo alla prima questione è chiaro, che l'essere realissimo eccede infinitamente e d'ogni parte il genere sommo della realità finita, e tutti insieme i generi sommi se sono più, e questa è quella a cui spetta assolutamente la denominazione di « quantità ontologica ».

Riguardo alla seconda questione, l'essere indeterminato eccede infinitamente del pari ogni genere della realità finita come idea e come contenente virtualmente un reale infinito. Ma in quanto all'attualità distinta dell'essere, il genere finito ha un'attualità maggiore rispetto a quel reale che contiene, ma manca dell'infinita virtualità del reale che nel genere sommo non è punto contenuta nè attualmente nè virtualmente. Il genere sommo è dunque infinitamente meno dell'essere ideale, ma è più, rispetto all'*attualità* d'una porzione di reale infinitamente minima in paragone del reale assoluto virtualmente contenuto nell'ideale. Questo più, non è un più d'idealità, nè di essere, ma è « un

più di reale finito attuale » che nell' ideale si conteneva solo immerso ancora nella virtualità.

Quando all'incontro si domanda: « qual è la quantità d' un genere inferiore rispetto al genere superiore — supponendo che la realità di questo non abbia un'esistenza subiettiva », — non c'è più che una questione sola: si domanda cioè « quanto di genere superiore si contenga entro i limiti di genere inferiore ».

Se si paragonano questi due generi come idee, il genere superiore come idea contenente è maggiore del genere inferiore; e questa è la quantità ideale di cui abbiamo parlato, non è quantità di realità.

Se si paragonano questi due generi come realità contenuta, il genere superiore contiene una realità più *estesa*, ma meno *attuale* che il genere inferiore.

Conviene dunque dimandare:

1° Di quanto il genere superiore eccede colla sua *virtualità* il genere inferiore;

2° Di quanto il genere inferiore vince il superiore per *attualità*.

Riguardo alla prima di quelle due domande, ella ancora si biparte così:

a) I generi inferiori ne' quali si può ripartire il genere superiore hanno essi un numero finito, o possono essere in numero infinito? e quest' è questione che di novo riserviamo alla Cosmologia;

b) La realità contenuta nel genere inferiore ha ella una misura, ossia è una quota parte del genere superiore? Di questa diremo qui alcuna cosa.

536. Per risolvere tale questione conviene paragonare la *realità attuale* che ha il genere inferiore colla *realità più virtuale* del genere superiore, e rilevare se sia possibile misurare quanto questa s'estenda più di quella. Ora questo paragone non si può intraprendere se non si considera quanto l'attualità del genere inferiore restringa la virtualità del superiore. Dobbiamo dunque parlare dell'attualità del genere inferiore, e quindi dobbiamo ad un tempo stesso risolvere l'altra questione: « di quanto il genere inferiore vinca il superiore di attualità ».

Poichè, l'*attualità* maggiore del genere inferiore è quella che ad un tempo medesimo e attua il genere superiore e ne restringe

l'estensione, facendolo così diventare genere inferiore. A questo conviene porre ben mente. Come avvien dunque, dimanderemo noi, che il genere superiore sia limitato ? Coll'aggiungersi ad esso *un novo atto di realità*. Ma questo novo atto di realità è più ristretto della realità contenuta e propria del genere superiore : è un atto che il genere superiore conteneva virtualmente, ma che non esaurisce tutta questa virtualità, perchè è più angusto. La realità dunque contenuta nel genere superiore paragonata alla realità contenuta nel genere inferiore è virtuale, ma più estesa; la realità contenuta nel genere inferiore paragonata a quella contenuta nel genere superiore è più attuale, ma più ristretta. Facciamo l'ipotesi, che tutta intera la realità virtuale contenuta nel genere superiore passasse immediatamente alla piena attualità : avremmo quel genere superiore sussistente con esistenza propria e subiettiva. Invece di questo passaggio repentino di tutta la realità virtuale contenuta nel genere superiore all'esistenza subiettiva, nel genere inferiore non abbiamo che una porzione di essa, e questa non ancora venuta fino all'esistenza subiettiva, ma progredita di un grado verso di questa, rimanendo tuttavia nell'involucro della forma obiettiva. Ora che cosa può determinare la realità contenuta nel genere superiore a non passare immediatamente all'esistenza subiettiva, ma in quella vece a rompersi, per così dire , e una parte di essa rimanere virtuale, un'altra parte uscire d'un grado verso l'esistenza subiettiva, e così costi tuire quella differenza che distingue il genere inferiore dal superiore ? La ragione di questo fatto non può trovarsi, se non per una di queste due vie , o ricorrendo alla volontà del Creatore, che impone un tal limite a quella realità che progredisce verso la subiettiva esistenza , o cercando se nella natura stessa del reale ci sia una necessità di questo lento progresso. Noi di ciò parleremo in appresso trattando della natura della limitazione. Qui ci basta osservare, che il genere superiore, dato che esista in una mente, è compiuto e quieto nella sua esistenza oggettiva , e non ha nessuna virtù di produrre da se stesso la propria attuale differenza che lo faccia divenire genere inferiore. Laonde questa differenza viene prodotta da un'altra causa, perchè infatti è una *attualità* che il genere superiore non ha, ma solo riceve.

Il genere superiore dunque col suo concetto non ci dice altro

se non che egli non può ricevere un'attualità maggiore se non come un'aggiunta a quella realità ch'egli contiene: e con questo rimane certamente limitata la sfera delle attuali differenze póssibili.

Ma il *quanto* maggiore o minore di queste differenze non è determinato dal medesimo genere superiore, ma da qualche cosa di straniero a lui, sia questo la libertà creatrice , sia la natura del reale infinito.

Finalmente quando questa differenza attuale è data, e il genere inferiore è costituito, si vede bensì, che l'estensione della virtualità del genere è maggiore di quella dell'attualità differenziale, ma non si trova dall'uomo una misura, che determini di quanto sia maggiore, perchè tutto il resto del genere superiore giace in un'assoluta virtualità. Ora l'estensione di questa virtualità non si può misurare con un'attualità inferiore, poichè a potersi misurare converrebbe sapere quante volte questa si contiene in quella; ma nella virtualità non si può segnare il numero delle volte, essendo la virtualità uniforme e non mostrando in sè differenza alcuna, e, come abbiam detto, dove non c'è numero, non ci può essere misura determinata.

537. Questo ragionamento vale tanto pei generi inferiori, quanto per le specie astratte, e da esso possiamo conchiudere:

1° Che il genere sommo della realità finita non ha alcuna *misura* nè maggiore, nè uguale, nè minore; ma solamente si manifesta come idea meno estesa di quella dell'essere, avente però in sè un reale finito che non è in quella, se non virtualmente; come realità poi è d'un'estensione maggiore di quella contenuta ne' generi inferiori, e maggiore di tutti i generi inferiori e delle specie astratte;

2° Che la quantità di genere superiore racchiuso entro i confini del genere inferiore o della specie non ha del pari misura, ma il genere inferiore si conosce più angusto del superiore, ma più ampio degli altri generi più inferiori ancora e delle specie astratte: nello stesso tempo cresce il quanto d'*attualità* della realità ne' generi meno estesi.

La *quantità cosmologica* di realità dunque tra i generi superiori e inferiori, e le specie astratte, è di due maniere:

a) *Quantità d'estensione di reale* ;

b) *Quantità d'attualità di reale.*

538. Ma rimane a domandare: La differenza della quantità d'estensione del reale è ella infinita? — E la differenza della quantità d'attualità del reale è ella infinita?

Rispondo, che la parola *infinito* significa la mancanza di limiti, e che perciò questa espressione « entità limitata » suppone che si possa concepire quell'entità in due modi, 1° come separata dai suoi limiti e così ancora illimitata, e solo suscettiva di limiti, 2° e come già limitata, ossia entro la sfera de'limiti.

Ora se si prende l'entità de' sommi generi, ella non si può concepire fuori de' limiti, perchè senza di questi altro non rimane se non 1° o l'essere indeterminato il quale non contiene alcuna realità attualmente e però non è la realità contenuta nel genere sommo, la quale ha un primo grado d'attualità, 2° o l'essere reale infinito, e questo non è punto subietto della limitazione. Nel genere sommo dunque della realità finita non si può distinguere il limite della entità stessa limitata: e in questo senso non si può dire che « la realità contenuta nel genere sia una entità finita », o che l'estensione di tale realità sia finita. Conviene dunque distinguere due specie d'*infinito*: 1° quello che nè ha limiti in sè stesso, nè ha limiti paragonato e riportato a un' altra entità, e quest'infinità è solo propria di Dio; 2° quello che non ha limiti in sè stesso, di maniera che si possa distinguere la sua entità dai limiti che la circondano, ma ha limiti riferita dalla mente ad un'altra entità; e questa maniera d'*infinità* si trova anche nell'estensione della realità de' sommi generi: e in questo senso i sommi generi della realità finita sono *infiniti*. Poichè se si confrontano dalla mente all'essere assoluto, si vedono a questo infinitamente minori; ma se si considera l'*entità* stessa de' sommi generi, si trova che non ha confini da cui sia racchiusa, di maniera che si possa pensare quella entità stessa non racchiusa, e poi racchiusa, ma si pensa sol essa qual è, senza che nient'altro la racchiuda o limiti.

Noi chiameremo la prima « infinità assoluta », la seconda « infinità d'essenza propria ». I generi sommi dunque hanno ciascuno « l'infinità d'essenza propria ».

539. Ma se poi a questa estensione infinita d'essenza del sommo genere raffrontiamo quella d'un genere inferiore, la differenza è ella infinita? — Nel genere inferiore noi vediamo l'entità del

genere superiore limitata da quel grado d'attualità che s'aggiunse ad una porzione di quel reale che giaceva nel genere superiore. Qui dunque abbiamo la distinzione tra l'entità limitabile, e l'entità già racchiusa dentro i suoi limiti. Nel genere inferiore dunque non c'è « l'infinità d'essenza propria », che abbiam veduto essere nel genere sommo. Il genere inferiore dunque ha una realità la cui estensione è limitata. Ora la differenza tra un'estensione limitata e una estensione illimitata è infinita. Dunque tutti i generi inferiori e le specie astratte differiscono dal genere sommo infinitamente per riguardo all'*estensione* della realità che racchiudono.

540. Ma i generi inferiori e le specie astratte hanno tra loro differenze infinite rispetto all'estensione della loro realità?

Si consideri, che della realità che è nel genere sommo nulla si trova nell'essere ideale, e che nel reale infinito quella non c'è che virtualmente ed eminentemente, onde ella non è una realità la quale limitandosi diventi quella del genere sommo (1). All'incontro nel genere inferiore e nella specie astratta c'è il genere superiore, cioè la stessa realità che è in questo, ma soltanto limitata d'estensione mediante un grado ulteriore d'attualità. Nel genere inferiore dunque e nella specie si distingue l'entità dai suoi limiti, e quella da prima si pensa senza di questi, poi si pensa racchiusa dentro di questi, onde la realità del genere inferiore e della specie astratta ha il carattere che abbiamo assegnato alle « entità limitate ».

Dal che procede che il genere inferiore e le specie astratte stieno tra loro come quantità finite a quantità finite, e che dieno perciò differenze finite.

(1) Di qui si raccoglie un'altra bellissima dimostrazione dell'impossibilità de' sistemi panteistici, ed emanantistici. Poichè dimostrato, che la prima realità finita, qual è quella contenuta ne' generi sommi, non ne ha un'altra precedente che ricevendo limitazioni diventi essa; e che questa è proprietà sua, che non si riscontra ne' generi inferiori e nelle specie; è dimostrato con ciò stesso, che la prima e fondamentale realità, o come dicono prima materia del mondo, non ha nessun altro subietto antecedente, e quindi non può essere un'altra realità evoluta, o emanata, o differenziata. E questo basta a distruggere il panteismo e l'emanantismo. Ma parleremo di proposito di tutto questo, concedendoci Iddio vita e agio, nella Teologia.

Ma se si vuole rilevare il *quanto* di queste differenze non si trova, perchè l'estensione della specie determinata dal maggior grado d'attualità, che ha una porzione della realità del genere, non è commensurabile all'estensione di questa realità, la quale relativamente a quell'attualità maggiore è una realità virtuale. Ora possiamo stabilire in universale questo principio, che:

« Ogni qualvolta una data realità virtuale acquista un grado d'attualità che non s'estende che a una parte di quella realità virtuale, non si può rilevare che quota parte sia questa di tutta quella realità virtuale, perchè ciò che è virtuale non ha numero, cioè non si possono segnare nella virtualità diverse misure che rappresentino l'unità ».

Si conosce dunque che la realità della specie paragonata alla realità del suo genere ha una differenza finita d'estensione, ma non si può assegnarne la quantità determinata.

541. Veniamo all'altra questione che ci siamo proposto: « Se la differenza della quantità d'*attualità* che si scorge nella realità finita sia infinita ».

Se si paragona l'attualità di realità, che è in un sommo genere, col nulla di attualità reale che ha l'essere indeterminato, la differenza è tra il nulla e il qualche cosa; ora questo qualche cosa può essere più e meno, e però la differenza può essere più o meno (*La Società e il suo fine* l. IV c. VI). Ma questa maniera di valutare una tale differenza è puramente matematica, è un concetto in servigio del calcolo. Ontologicamente convien dire che tra il nulla e il qualche cosa non si dà paragone di quantità e però nè pure differenza. Convien dunque per cercare il quanto dell'*attualità* paragonar questa ad un'altra attualità o maggiore o minore. Ma minore attualità di quella del sommo genere non esiste, conviene dunque paragonare l'attualità della realità che contiene all'attualità maggiore che trovasi ne' generi inferiori e nelle specie. Come dunque movendo dal sommo genere fino all'ultima specie s'andava da una estensione maggiore di realità ad un'estensione minore; così movendo pure dal sommo genere si va da un'attualità minore ad una sempre maggiore.

Che se mediante il paragone successivo degli anelli di questa catena si perviene fino all'ultimo, cioè all'individuo reale in sè sussistente, questo ha cangiato di forma categorica, essendo

puro reale, laddove gli anelli precedenti erano tutti nella forma obiettiva, perchè la realità in essi era contenuta nell'idea (481-487; 380-400*). Ora le forme categoriche non differiscono tra esse di quantità, e nè tampoco di più e di meno, ma differiscono totalmente: è questa la *prima differenza*, la quale non si può dire che sia nè finita nè infinita, essendo anteriore al concetto del finito, e dell'infinito, anteriore al concetto del più e del meno; anteriore troppo più al concetto di quantità. Non si può dunque esprimerla in altro modo se non dicendo, che è una differenza assoluta di forma categorica, o semplicemente una *differenza categorica*.

Che se in vece di considerare le forme dell'essere, si considera la pura realità, sia questa in sè, o involta nella forma obiettiva, in tal caso l'*attualità* di quel reale che sussiste come individuo non ha limiti, poichè prescindiamo qui dai limiti dell'estensione e non consideriamo che l'*attualità* del reale, sia poi questo più o meno esteso, più o meno eccellente, più o meno perfetto. Non potendosi dunque considerare quest'attualità come un'entità limitata, ella è infinita: è l'attualità stessa del reale. E perciò la differenza quantitativa d'attualità tra il reale sussistente, e quello che rimane solo nell'idea è *infinita*, perchè è una differenza che passa tra l'infinito e il finito.

Se all'incontro noi risaliamo dalla specie piena fino al sommo genere, vediamo che all'attualità del reale sempre si toglie un grado, e però quest'attualità è in tutta quella serie d'idee limitata, fino che nel genere rimane un'attualità minima. Le differenze dunque d'*attualità reale* tra quelle realità che giacciono nella specie prima, nella specie astratta, ne' generi inferiori, e nel genere sommo sono tutte finite, e decresce l'attualità continuamente d'un grado.

542. Ma questi gradi, di cui l'attualità reale decresce, si possono misurare? Si può assegnare ad essi una quantità determinata?

Quando ci proponemmo di misurare l'estensione della realità contenuta nei generi, e nelle specie, riconoscemmo che era impossibile darne una misura determinata, perchè conveniva raffrontare un quanto attuale a un quanto virtuale, e questo con quello non si può commisurare. Trattandosi ora di commisurare

un grado d'attualità con un altro, non c'è questo impedimento: epperò sappiamo dire qual sia la differenza, perchè il grado di attualità che s'aggiunge al precedente è appunto una tale differenza. Se dunque prendiamo il grado d'attualità che s'aggiunge come la misura del quanto d'attualità di cui la precedente è cresciuta, conoscendo noi questo grado, e anche il precedente, conosciamo il quanto d'aumento della detta attualità. Ma questa è una misura di cognizione immediata, nella quale il misurato è misura di sè stesso. Ora questa *misura di cognizione immediata* non ha che un uso immediato, e però sembra oscura e non soddisfacente paragonata a quelle misure che danno de' risultati universali, applicabili a molte quantità. Gli uomini comunemente riguardano solo quest'ultime come misure, cioè chiamano misura « un quanto applicabile a quantità di cose diverse ». Non si trova dunque una misura comune applicabile al grado precedente e al grado susseguente dell'attualità di cui parliamo; come accadrebbe se questi gradi si potessero misurare con una terza misura diversa da essi, ossia con un quanto, diverso dal quanto loro proprio.

Con questo genere di misure dunque, che chiamammo « misure di cognizione immediata », si rileva:

1.° Che una cosa è maggiore o minore dell'altra;

2.° Si conosce la *differenza* tra l'una e l'altra, ossia l'eccesso e il difetto;

3.° Ma questo eccesso o questo difetto non si può riportare ad un'altra misura, per la quale si possa determinare « di qual quota parte » l'una quantità differisca dall'altra.

Con queste misure nondimeno si conosce di più che non sia il solo sapere che un'entità eccede l'altra, senza conoscere l'una delle due entità paragonate. Così:

Paragonandosi la realità del sommo genere alla realità infinita si sa che questa eccede quella ed eccede infinitamente, ma di questa non s'ha alcuna cognizione;

Paragonandosi la realità del sommo genere a quella che è nell'essere ideale, non essendovene in questa niuna d'attualmente visibile, si sa che quella eccede d'attualità, ma manca il termine del paragone, perchè questo termine non è che il nulla;

Paragonandosi l'estensione della realità della specie all'esten-

sione della realità generica, si sa che questa eccede quella, ma non si conosce l'estensione di questa per la sua virtualità.

All'incontro paragonandosi il grado dell'attualità della specie al grado dell'attualità del genere, si sa che quello eccede questo, e si conosce e quello e questo, onde la differenza è cospicua alla mente, e anche paragonabile, ma non con una terza misura comune ad entrambi. Questa dunque è una « quantità di confronto immediato ».

543. III.ª *Quantità cosmologica.* — *Quantità di specie astratta che si ravvisa nella specie piena.*

La differenza tanto d'estensione, quanto d'attualità, che si ravvisa tra la realità contenuta nella *specie astratta,* e la realità contenuta nella *specie piena* è minore che non sia tra la specie astratta e i generi, o i generi gerarchicamente tra loro.

E che sia minore si scorge da questo, che tra genere superiore e inferiore e tra questo e la specie astratta le differenze sono *sostanziali*, laddove le differenze tra la specie astratta e la specie piena non sono che differenze *accidentali*. Questo ha bisogno di spiegazione.

La realità della specie piena è soltanto quella che può acquistare l'esistenza subiettiva e così divenire un ente reale. Ora, dato quest'*ente reale*, noi vediamo nella sua realità una forza di modificarsi, senza perdere la sua identità, principalmente per propria virtù, benchè aiutato anche da agenti o stimoli diversi da lui. Conservando quest'ente la sua identità a malgrado di diverse modificazioni che egli subisce, in esso si distingue l'ente identico causa-potenza delle sue modificazioni, e queste modificazioni. La *specie astratta* rappresenta l'ente identico causa-potenza delle sue modificazioni, che prende il nome di sostanza; la *specie piena* rappresenta l'ente identico causa-potenza avente già i detti suoi modi mutabili, che si dicono accidenti. La variazione di questi modi non aggiunge nè toglie all'ente che rimane identico: la specie piena dunque non ha, più della specie astratta, nulla che costituisca l'ente reale, ma solo ha certi modi determinati dell'ente stesso. La specie astratta dunque contiene in sè tutta la *realità entitativa* o sostanziale, e le differenze che aggiunge la *specie piena* non sono che pure *modalità* dello stesso ente.

Per intender meglio quanto si dispaia la differenza tra la specie astratta e la specie piena dalla differenza tra la specie astratta e i generi, si consideri meglio quello che dicevamo, che il reale contenuto nella specie astratta quando sussiste è la causa-potenza de' suoi accidenti. È vero che egli non potrebbe esistere senza avere alcuni di questi che lo determinassero pienamente , ma supposto che sia creato , egli è creato co' suoi accidenti in modo che queste sono produzioni della sua attività intrinseca, di quella stessa attività che può variarsi, date certe condizioni. Dunque nella specie astratta essendo determinata pienamente la potenza causa di questi, sono determinati altresì questi con tutte le loro variazioni, di cui il reale sussistente è suscettivo. All'incontro abbiamo veduto, che il genere rappresenta un reale, che non può produrre di sè quel grado maggiore di realità, che ha un altro genere inferiore o la specie astratta, ma che questo deve essere aggiunto dal di fuori, cioè dal Creatore. Poichè la realità generica non contiene alcuna attività reale produttrice, non è una causa-potenza, appunto perchè non rappresenta l'ente reale determinato, supponendo che non possa essere immediatamente realizzato, nel qual caso avrebbe la natura di specie astratta, o di specie piena se non ammettesse accidenti.

544. I generi superiori dunque differiscono dai generi inferiori e il genere ultimo dalla specie piena per una *quantità entitativa*, cioè per una parte di quella entità che è necessaria a costituire un ente reale: la *specie astratta* non differisce dalla *specie piena* per alcuna quantità entitativa, ma soltanto per certi atti e finimenti dello stesso ente che si dicono accidenti. Il reale che costituisce l'ente finito nella specie astratta è già compiuto, gli mancano gli atti variabili che l'ente compiuto emette di sè necessariamente come una sequela della sua radicale attività. Quindi tutti gl'individui sussistenti che si riferiscono alla stessa specie astratta ricevono lo stesso nome.

Di conseguente la realità della specie piena è esaurita in ciascuno di essi, perchè in ciascuno produce lo stesso ente, relativamente all'intelligenza che lo nomina, laddove il genere non è esaurito in ciascuna specie astratta, perchè concorre mediante più specie a produrre enti che sono diversi appunto perchè si

conoscono con un'altra specie, e quindi ricevono un altro nome.

La *specie astratta* dunque contiene il reale già uno ed atto ad essere subietto esistente de' proprî atti, e la *specie piena* non differisce da quella se non perchè rappresenta anche il finimento di questi atti, ma non un subietto novo. I generi all'incontro rappresentano una realità, che non è ancora una, nè atta ad essere un subietto reale de' proprî atti, ma che deve essere unificata, e può essere unificata in più modi, sicchè ne escano più subietti reali e quindi più enti distinti dalla mente per la necessità che ha di concepirli con ispecie diverse.

Il grado dunque d'attualità del quale differisce la specie piena dalla specie astratta non costituisce un quanto d'ente reale, ma un *quanto d'azione* di questo ente.

Anche questo *quanto d'azione* che contengono le specie piene più delle specie astratte non si può misurare con altra misura che con quella che abbiamo detta « misura di immediata cognizione ».

Le diverse specie piene poi o modi della stessa idea specifica tra loro differiscono per *gradi d'imperfezione* e di *perfezione*, i quali ammettono una numerazione più o men lunga, e questa numerazione è una certa misura determinata, giacchè c'è qualche determinazione di misura da per tutto dove c'è numero (*Ideol.* 648 sgg).

545. IV.ª *Quantità cosmologica. — Quantità di specie piena che si ravvisa nell'individuo reale sussistente.*

L'individuo reale è il reale pienamente determinato che ha ricevuto l'essere subiettivo ed è divenuto ente. Abbiamo veduto che quest'essere subiettivo è dato al reale da un'affermazione della mente. Perocchè la mente ha davanti a sè l'essere obiettivo, ma nel seno dell'essere obiettivo come nel suo contenente sta il subiettivo, ed è questo che la mente appone al reale, chè altramente nol potrebbe affermare. Nella specie piena c'è il reale unito coll'essere subiettivo, cioè il reale ente nel seno dell'essere obiettivo. Quando il reale si fa sentire fuori della mente, chi ha la mente vede questo reale qual è nel seno dell'oggetto, e c'è come ente, e così l'afferma come ente, ed acquista condizione di ente subiettivo con forma subiettiva perchè non più contenuto nell'obiettivo.

Nella specie piena dunque c'è più dell'individuo reale esterno, perchè c'è il reale determinato, non come puro termine dell'essere, ma come *ente reale* nell'essere oggettivo. Ma il reale finito determinato esiste come ente subiettivo: 1.° o nella mente e allora involto nell'oggettivo, o 2.° in sè e allora non involto nell'oggettivo, ma nella forma categorica subiettiva.

L'ente finito dunque essente in sè consta di due elementi indivisibili: 1.° d'un elemento relativo a sè cioè il reale puro, 2.° di un altro elemento che è nella mente cioè l'essere subiettivo, che la mente gli attribuisce, coll'affermazione creativa di Dio in modo permanente, e colla percezione e affermazione umana in modo transitorio relativo all'uomo che può rinnovarsi quante volte piace all'uomo.

Attribuendo la mente l'essere subiettivo al reale in sè, ella fa sì che esista come ente in sè e però fuori della mente.

Nell'atto della percezione l'uomo non trova fuori della sua mente se non il puro reale. Ma il puro reale senza l'essere non potrebbe esistere. Se dunque apparisce all'uomo il puro reale si è perchè questo reale è congiunto permanentemente alla mente divina che contiene l'essere subiettivo nell'obiettivo e di continuo glielo attribuisce. Esiste dunque il reale finito come ente in rispetto a Dio; ma in rispetto all'uomo esso si comunica come puro reale nel sentimento, ma nello stesso tempo l'uomo intuisce l'essere subiettivo di quel sentimento. Essendo dunque ad un tempo appresi dall'uomo i due elementi, il reale e l'essere, egli vede ossia percepisce il *reale ente*. Ma pure per astrazione distingue il reale dall'essere, che lo fa ente, pensando il sentimento puro con astrazione dal pensiero con cui lo pensa, e quindi pare a lui che il reale gli sia dato senza l'essere, diviso dall'essere; benchè non sia questa che un'*illusione dialettica*, che ha però a fondamento il vero, il vero cioè che « il reale non è l'essere » benchè, come abbiamo detto, sia inseparabile dall'essere subiettivo, e questo dall'obiettivo che lo contiene nella mente.

Il reale finito dunque e determinato non è, se non è ente, e dipende dalla mente divina che lo crea, e dalla mente umana che gli attribuisce l'essere subiettivo e così lo fa ente relativamente a sè stessa.

La specie piena dunque è l'ente reale finito involto nell'oggetto e però in forma obiettiva; l'individuo reale sussistente è lo stesso ente reale finito in forma subiettiva.

Non differiscono dunque riguardo all'essere, come meglio vedremo in appresso, ma differiscono di forma categorica.

La differenza di forma categorica non è una differenza di quantità, nè una *differenza di qualità generica*, ma una differenza prima e massima, che è il principio originale di tutte le altre differenze concepibili.

Articolo VII.

Continuazione. — Concetto di qualità.

546. Chiamasi *qualità* « un'attualità permanente, che colla mente si astrae dal totale d'un ente, e che dopo averla astratta si predica del medesimo ».

Questa è una definizione universale, che abbraccia tutti i significati, ne'quali si suole usare la parola *qualità*.

E veramente ci sono delle attualità essenziali, integrali, accidentali e di pura relazione, e tutte si possono astrarre colla mente e distinguere dalla totalità dell'ente e poi predicare di lui. Aristotele stesso considera come qualità l'essenza generica e specifica degli enti (1). Vero è che dividendosi queste entità essenziali dall'ente, si distrugge l'ente determinato, ma la mente in tal caso considera per subietto, a cui attribuire tali qualità essenziali, l'*ente indeterminato*, cioè le rimane un subietto dialettico, e col restituirgli i suoi essenziali costitutivi di novo forma l'ente determinato di prima.

Conviene ancora osservare che ci sono delle *qualità reali* e delle *qualità* puramente *dialettiche*. Perocchè se la mente astrae dal totale d'un ente un'attualità, che è contenuta in esso solo virtualmente, o non vi è contenuta affatto se non per una finzione, in tal caso la qualità di cui si tratta non è reale ma puramente dialettica.

547. Ora quello che per noi è importante di conoscere si è,

(1) *Categ*. 5.

qual sia la relazione tra il *quale* e il *quanto* preso l'uno e l'altro concetto nella sua maggiore universalità.

Il *quanto* si concepisce prima in un concreto, subietto della quantità, poi la mente ne fa un astratto, che chiama assolutamente quantità.

Ora il quanto di un subietto è quasi sempre il *quanto* d'un *quale*: poichè quasi ogni subietto ha qualche attualità che da lui si può astrarre, e poi di lui si può predicare.

La *qualità* dunque d'un subietto considerata in relazione alla *quantità* del medesimo sta come l'indeterminato ai limiti che lo determinano. Poichè la quantità, come abbiam detto, è « l'entità considerata entro i suoi limiti ». Se dunque in luogo della parola *entità*, sostituiamo in questa definizione la parola *qualità*, avremo non l'ente tutt' intero ma una sua *attualità* elementare, alla quale potremo aggiungere poi i limiti, e così la *quantità*.

La qualità dunque non è tutto l'ente ma una sua attualità qualunque divisibile colla mente e poi di lui predicabile. Questa attualità poi si dice nella definizione dover essere permanente per distinguere la *qualità* dall'*atto transitorio* dell'ente, che all'ente non inerisce. La *qualità* così concepita può esser subietto di *quantità*, ossia di limiti.

548. Ma quali sono le attualità dell'ente che si possono dall'ente dividere e poi di lui predicare?

Se si parla dell'Ente assoluto niente si può da lui dividere realmente o considerare diviso con un pensiero assoluto. Ma con un pensiero imperfetto si può coll'astrazione ipotetica distinguere da esso, o piuttosto in esso, molti suoi attributi e perfezioni, che virtualmente vi si contengono e poi di lui si possono predicare, il che è quanto dire si possono considerare come sue *qualità*. Ma essendo tutte queste qualità dialettiche assolutamente infinite, esse non ammettono quantità alcuna appunto perchè non ammettono limiti.

Se si prende l'essere indeterminato dell'intuito, si possono colla stessa astrazione distinguere in esso quelli che chiamammo *concetti elementari dell'essere*, ma anche questi essendo infiniti si possono bensì considerare come altrettante *qualità dialettiche*, ma non suscettive di limiti, e però immuni da ogni quantità.

La *quantità* dunque non si può trovare nell'essere puro, la

qualità poi vi si può trovare per un'astrazione puramente ipotetica.

Di che nascono tre conseguenze:

1° Che il concetto di *qualità* puramente dialettico, qual è quello che la mente si fa per un'astrazione ipotetica, è anteriore al concetto di *quantità*.

2° Che se si parla non d'una *qualità dialettica*, ma d'una *qualità* vera, cioè di quella attualità dell'ente; che si distingue realmente nell'ente stesso, questa non si può trovare che negli enti finiti, ne' quali esistono attualità realmente distinte dal subietto a cui si attribuiscono.

3° Che la *quantità*, non esistendo nell'essere, convien cercarla nelle forme dell'essere.

549. Rimane dunque a ricercare primieramente se la quantità si rinvenga nelle forme dell'essere in quanto si trovano nell'Ente infinito o nell'ente finito.

E si risponde primieramente che la quantità puramente discreta sembra trovarsi nelle tre forme infinite, perocchè essendo queste veramente tre e inconfusibili, sembra che il numero tre si possa di esse predicare. Ma qui conviene accuratamente distinguere. Poichè primieramente il numero è un astratto e però una concezione mentale che non esiste se non nella mente così astratto, e non c'è una distinzione reale tra il numero tre e le divine persone.

Di poi quando si tratta di predicare un numero d'un subietto, il quale di conseguente abbia la quantità discreta conviene, che il subietto di cui si predica il numero sia *unico*: poichè, se non è unico, manca il subietto della quantità discreta. Ora in Dio manca l'unico subietto di cui si possa predicare il numero tre. Poichè non c'è in Dio che la natura e le persone. Ma la natura è una, e però non si può di essa predicare il tre dicendo: « tre nature ». Le persone poi, come persone, non sono un subietto perchè sono tre.

Se dunque si predica il numero tre delle persone si fa questo, perchè si concepiscono dalla mente le tre divine persone come un subietto mentalmente collettivo (1), ed è come se si predicasse il tre del tre dicendosi: « il tre è tre ».

(1) Si dirà forse, che questo avviene sempre quando si predica il numero, come quello che d'altro sembra non potersi predicare che d'una collezione di

550. Dal che dobbiamo conchiudere:

1° Che in Dio non non si può neppure ammettere la quantità discreta, perchè l'*uno divino* non misura il *tre* delle persone, essendo quell'uno stesso tutto in ciascuna persona e non triplicandosi ma rimanendo identico;

2° Che tanto l'uno come il tre in Dio non si possono distinguere come numeri astratti, dove l'uno si replica; ma il tre sussiste assolutamente senza che possa predicarsi d'un altro subietto unico; e l'uno sussiste assolutamente identico di numero in ciascuno de' tre.

Conviene dunque conchiudere che propriamente parlando ogni *quantità* si trova non nell'essere, non nelle forme infinite dell'essere: ma soltanto nelle *forme* dell'ente finito.

Ma noi abbiamo veduto che l'ente finito è costituito, come subietto avente un'esistenza propria, solo dalla *forma reale*, e che non fa che partecipare in diverso modo delle altre due forme, le quali non vengono limitate in sè, ma per una *limitazione di relazione*.

cose, e però d'un subietto mentale. Ma passa questa differenza tra le collezioni d'enti finiti, e quella che, impropriamente parlando, formano le divine persone, che nelle collezioni degli enti finiti c'è una specie o un genere che contiene veramente il reale unico che poi si divide e replica in molti, mediante diverse limitazioni; all'opposto nella natura divina non c'è un fondamento della divisione in più, perchè non si tratta punto di divisione, o di limitazione, ma c'è l'unica natura divina semplicissima, che tutta intera sussiste in tre modi diversi e incomunicabili. Non si può dunque numerare la natura, ma solo le persone, e come persone sono tre subietti, che non si riportano ad un altro subietto. Si dirà che c'è la specie astratta della personalità che si replica, ma questa specie astratta non è che un'entità di ragione, poichè questa specie della personalità non contiene alcun reale che sia comune alle persone, o anteriore ad esse, o che tra esse si divida, e anzi propriamente la personalità non si predica delle persone, ma ciascuna persona è la stessa personalità sussistente della natura. Finalmente si deve considerare che noi parlavamo dell'uno astratto e del numero tre astratto. Ora predicarsi dell'uno astratto il numero tre sarebbe formare una proposizione contradittoria, perchè l'uno astratto è eguale a ciascun uno dei tre. All'incontro non è una proposizione contradittoria questa « la natura divina è le tre persone », perchè la natura divina non è lo stesso uno con cui si numerano le persone, nel qual caso sarebbe anch'ella una persona. E così si possono predicare le tre persone della natura, ma non il tre astratto dell'uno.

La quantità dunque è propria dell'ente finito, e dell'elemento che lo costituisce come subietto proprio cioè la *realità finita*; e però ella è alla stessa condizione della *qualità reale*, poichè anche di questa abbiam veduto che solo agli enti finiti appartiene.

551. Insieme dunque coll'esistenza del finito compariscono la *quantità* e la *qualità reale:* ma quale delle due comparisce la prima?

Abbiamo veduto che i *sommi generi* della realità mondiale non sono « entità circoscritte da limiti » perchè non esiste l'entità anteriore ad essi che ricevendo limiti sia il loro subietto: ma che essi tuttavia si concepiscono come infinitamente meno della realità assoluta. Perciò altra quantità in essi non si ravvisa che quella di più e di meno, la quale non ammette misura alcuna. Non si distinguono dunque ne' sommi generi i limiti dall'entità, ma è un'entità che è limite a sè stessa: è il finito esistente. Essi stessi sono anche i limiti del *tutto* creato, come contenenti di questo: perchè il creato non è che i sommi generi variamente limitati.

Se dunque noi sotto il nome di *quantità* intendiamo anche quella di cui altro non si può affermare che il più ed il meno, benchè l'eccesso e il difetto sia senza quantità: in tal caso la *quantità* e la *qualità* sono coeve nella loro comparsa all'esistenza. Poichè i sommi generi sono le *somme qualità* e sono in pari tempo infinitamente minori della *realità assoluta* ed infinita.

552. Ma si possono considerare i sommi generi come la *realità assoluta limitata*?

La *realità assoluta* in sè stessa esistente ricusa ogni limitazione e distinzione. Ma la realità assoluta in quant'è puramente presente alla divina mente, ammette limitazioni mentali colle quali diviene l'idea esemplare del mondo, nel quale esemplare c'è la realità del mondo involto nell'oggetto e però non ancora Mondo, ma tale però che in virtù dell'atto creativo acquista un'esistenza propria, relativa a sè, subiettiva, e così diviene il Mondo.

Se dunque si parla della realità del mondo in quant'è ancora nella mente divina, può dirsi che sia la realità assoluta limitata dall'atto libero della divina mente e così può considerarsi come una quantità, secondo la definizione da noi data « d'una entità in quant'è racchiusa da limiti », e ciò quantunque l'entità che

si prende come subietto de' limiti ecceda tutti i limiti infinitamente, onde presenti una quantità soltanto « di più e di meno », senza che l'eccesso abbia un quanto. È dunque questa una *quantità mentale divina.*

L'uomo poi non conosce la *realità assoluta* se non virtualmente nell' essere virtuale, onde altro non può paragonare che i sommi generi come idee all'idea dell'essere, e conchiudere che quelle sono questa limitata, onde può dire che stanno le une all'altra come il limitato all'illimitato, e così ha una quantità ontologica « di più e di meno ». E questa è quantità di più e di meno ideale.

Ma se si paragonano i reali aventi esistenza propria e subiettiva in quanto si vedono contenuti ne' generi sommi, essi non sono punto una realità limitata, e però non hanno quantità di sorta. Poichè qual potrebbe essere la realità subiettiva, che: aggiungendosi i limiti, venisse a costituirli? Non la realità assoluta che non riceve limiti, e che è essere; laddove la realità dei sommi generi non è essere e però non c'è un fondamento comune di limitazione. Se i sommi generi fossero la realità assoluta limitata, questa sarebbe il subietto di quelli, e, in tal caso, quelli sarebbero per sè esseri. Il subietto reale all'incontro di tutto ciò che è finito non può essere altro che un puro reale che non è essere. Ma i sommi generi non hanno neppure un reale antecedente che sia puro reale e non essere, perchè sono i sommi generi de' reali finiti per la supposizione. Dunque non hanno limiti, e quindi nè pure quantità reale.

553. Alla domanda dunque che noi ci facevamo qual comparisca prima all'esistenza, se la qualità o la quantità, conviene rispondere in questo modo:

Se trattasi d'una quantità mentale divina, la qualità e la quantità sono coeve.

Se trattasi d'una qualità e quantità d'idee, pure sono coeve.

Ma se trattasi di quantità e di qualità realmente esistenti negli enti in quanto hanno un'esistenza propria e subiettiva, la *qualità* precede la *quantità*, perchè i sommi generi delle realità porgono il concetto di *somme qualità*, prive al tutto di quantità. Conviene dunque che ritorniamo a quello che dicemmo a principio, che il quanto è sempre « quanto d'un quale », e che però la

quantità suppone antecedente a sè una *qualità* o più generalmente un'*entità* di cui come di suo proprio subietto si predichi.

In quanto poi ai generi inferiori e alle specie, queste si possono considerare sotto due rispetti diversi come *qualità,* e come *quantità*. Si considerano come *quantità* se si riferiscono al genere superiore, come « questo limitato », e si considerano come *qualità* se si guardano in sè stesse, senza relazione al genere superiore che in essi esiste limitato, ovvero se si guardano relativamente ai generi o specie inferiori, rispetto a cui, essi sono il *quale* di cui il genere o la specie inferiore è il *quanto*.

Ma se escludiamo dalla nostra considerazione tutto ciò che sta nell'idea e pensiamo alla sola e pura realità, in tal caso non ci rimane che il concetto astratto di *quantità* riferibile ad una qualità che rimane occulta, perchè la mente non la determina. E veramente se non si conservasse tuttavia nella mente il concetto d'un quale almeno indeterminato, non si potrebbe più concepire una *quantità* nè pure astratta.

In cima dunque all'Universo sta la qualità pura de'sommi generi; poi ne' generi inferiori e nelle specie viene una qualità che si può considerare anche sotto il concetto di quantità, e potrebbe dirsi *quantità qualitativa*; viene finalmente la *quantità pura* e astratta avente però quasi contrapposto nella mente il concetto di *qualità* pure astratta e indeterminata.

Si osservi che questa questione ontologica sulla priorità dei due concetti di *qualità* e di *quantità* non fu potuta risolvere chiaramente da Aristotele per aver egli troppo divisi i suoi *predicamenti* da quelli che si chiamarono *predicabili* (*Logica* 413-415), atteso che non è risolvibile col semplice paragone de' due concetti astratti di quantità e di qualità, ma conviene considerare l'una e l'altra ne' generi e nelle specie e in fine nel reale, e vedere dove incomincia prima a presentarsi al pensiero l'una o l'altra.

ARTICOLO VIII.

Quantità fisica, ossia del reale finito in sè.

§ 1.

Quantità del reale finito determinato considerata nella specie piena.

554. La specie piena contiene il reale finito pienamente determinato. Ma in essa trovasi anche determinata la quantità di questo reale finito in quanto esiste subiettivamente in sè stesso?

Questa quantità può concepirsi in due maniere, cioè:

1° Quantità di realità di cui consta un'individuo reale sussistente.

2° Quantità di realità d'un individuo sussistente replicata in un dato numero d'individui uguali.

Chiameremo la prima *quantità fisica individua*; chiameremo la seconda *quantità fisica discreta*.

555. Intorno alla prima nasce il dubbio, se ella sia contenuta nella specie piena. Certo è contenuta nell'*imagine* perfetta o in quella rappresentanza d'un ente spirituale individuo che tien luogo dell'imagine. Ora sembra che l'imagine perfetta o la rappresentanza perfetta sia la materia propria della specie piena, essendo sua forma l'essere ideale, che la mente attribuisce al fantasma o alla detta rappresentanza. Infatti concepire una specie piena attualmente presente all'intuizione della mente senza fantasma o la detta rappresentanza della attualità determinata dell'ente spirituale non si può. Per questo noi abbiamo sempre ritenuto, che nella specie per essere veramente *piena* si deva contenere anche la quantità individua della realità (*Ideol.* 402).

Ma è manifesto che non vi si contiene una quantità fisica discreta. Pure egli sembra nel primo aspetto che una sola specie piena possa corrispondere a innumerevoli individui realmente esistenti. Ciascuno di questi esisterebbe ugualmente nella specie piena con tutte le loro particolarità, quantunque non esistesse in quella il loro numero.

Pure se possono esistere più individui perfettamente uguali, è certamente necessario che sia determinato nella causa che li produce il loro numero, che è la quantità fisica discreta di cui parliamo, giacchè non possono esistere individui reali finiti in un numero indeterminato, ma conviene che o ne esista uno, o due, o tre o qualunque numero determinato. Onde verrebbe dunque questa determinazione? — Si dirà, che, non venendo dalla causa obiettiva, conviene che venga dalla causa subiettiva del mondo, cioè dalla libera volontà del Creatore. E si aggiungerà che anche l'uomo, quando sia in possesso d'una specie piena, può imaginare un individuo come sussistente ad essa corrispondente, e poi un altro, e un altro senza fine, replicando quell'atto d'imaginazione ipotetica.

556. Ma occorre tosto una maggiore difficoltà: « Se gl'individui uguali non hanno la ragione del loro numero, e però della quantità di reale di cui tutt'insieme constano, nella specie piena, dunque tutta questa quantità di reale non ha veruna oggettività. Ma se non ha oggettività non potrà essere conosciuta nè potrà ricevere l'essere, perocchè l'essere subiettivo che dà la mente si trova nell'obiettivo, dove è contenuto. Dunque più individui uguali non possono esistere. Nè vale il dire che l'Esemplare del mondo non essendo una sola specie piena, ma tutto il complesso delle specie piene possibili, queste vi possono essere replicate; perchè la specie piena è sempre una, per modo che non ammette replicazione di sorte, e di più non può occupare che una sola situazione nell'esemplare, giacchè la stessa situazione diversa che occupasse, deve anch'essa comprendersi nel concetto d'una specie piena sotto tutti gli aspetti ».

Io considero questa argomentazione come ineluttabile, e come una conferma *a priori* del *principio dell'esclusa uguaglianza*, o come lo chiama il Leibnizio degl' indiscernibili, da noi altrove propugnato (*Teod.* 617 sgg.) Ma di esso non avevamo ancora trovato una dimostrazione *a priori*, e però non osammo presentarlo in tutta la sua estensione, restringendone l'applicazione.

557. Ci si opporrà che alla specie piena — come in qualche luogo noi stessi abbiam detto — può corrispondere un numero indefinito d'individui (*Psicol.* 1623). Rispondiamo che la *specie piena* si pensa in un modo più o meno perfetto, Poichè o si prende per

ispecie piena quel concetto dell'ente che è vestito de' suoi accidenti per modo che si può imaginare o ipotetizzare l'individuo reale che le corrisponde, e chiameremo questa *specie piena vaga*, o si può prendere per ispecie piena quella che ha in sè non solo tutti gli accidenti dell'ente, ma anche tutte le relazioni sue essenziali, e chiameremo questa *specie piena fissa*. A ragion d'esempio, se io voglio formarmi la specie piena d'un albero, posso pensare un albero vestito de' suoi accidenti, ma senza relazione allo spazio in cui collocarlo, e posso anche pensare un albero vestito di tutti i suoi accidenti, e ancora del luogo che egli deve occupare (1). Nel primo caso io ho una *specie piena vaga*, e rispetto a questa posso imaginare un numero indefinito d'alberi reali, giacchè posso collocarli in diversi luoghi dello spazio, i quali sono indefiniti di numero: nel secondo caso ho una *specie piena fissa*, e a questa non può corrispondere che un solo individuo reale, perocchè nello stesso spazio non possono stare nello stesso tempo due corpi.

Si dirà forse, che facendo intervenire lo spazio s' introduce nella specie piena un elemento reale, perchè lo spazio è un reale. Ma non è così, poichè c' è lo *spazio*, e c'è l' *idea dello spazio*. Facilmente si confondono queste due cose, perchè l'idea dello spazio non ha altro individuo possibile che un solo e pienamente determinato, è un'idea che non ha altra idea generica sopra di sè, onde si può considerare come un genere ella stessa, ma non ha specie sotto di sè, quindi partecipa anche del carattere di specie piena e fissa. Onde abbiamo altrove detto che un principio senziente che non avesse altro termine che lo spazio non potrebbe essere che unico (*Psicol.* 555-557).

E di più abbiamo pur detto quello che consegue, cioè che « più enti-principio con termini affatto identici non possono

(1) Noi abbiamo escluso il luogo dalla specie piena di cui parlavamo nella Psicologia (1622 *n.* L'*ident.*), perchè effettivamente nella natura d'un dato corpo non entra piuttosto un luogo che un altro. Pure il luogo è una relazione con questa natura che dee essere determinata, acciocchè il detto corpo possa passare all'esistenza subiettiva, e però esso non si comprende, è vero, nella specie piena di quel corpo se si prende isolatamente, ma se la specie piena si considera come parte dell'esemplare del mondo, deve acchiudere anche il luogo e questo determinato.

sussistere (*Ivi* e 567 *n*). Laonde ogni qual volta la specie piena di tali enti contiene la determinazione perfetta del termine, costituente tali enti, ella è di necessità una *specie piena fissa*.

Dal che ne viene per conseguenza che neppure due enti-termine possono esistere perfettamente uguali. Poichè se esistessero darebbero sussistenza a due enti-principio. Ma due enti-principio con un termine perfettamente uguale non è cosa possibile, dunque neppure due termini aventi perfetta uguaglianza.

Colla stessa ragione si prova che non possono esistere due enti misti di principio e di termine.

È dunque a conchiudere che nella specie perfettamente piena c'è tutta la realità dell'individuo reale, ma che ella è involta nella forma oggettiva, e però non esiste in sè, ma nell'oggetto. La sussistenza dunque degli enti reali finiti in sè, ossia la loro esistenza propria e subiettiva in altro non consiste, se non nell'essersi spogliati per così dire della corteccia obiettiva, nell'essere usciti da quest'ovo metafisico. E il cacciarli fuori da quest'ovo e così loro dare un'esistenza propria è l'opera della volontà dell'Essere stesso sussistente, il cui volere è essere, ed è di conseguente esistente in sè ciò che vuole.

558. In questa maniera abbiamo trovato la perfetta equazione tra la forma obiettiva e la forma subiettiva degli enti finiti. In quanto esistono nella prima, non sono subietti esistenti, ma sono subietti esistenti in quanto esistono nella seconda. La loro natura entitativa nelle due forme è identica, ma essi non costituiscono il mondo esterno se non nella seconda, e così si spiega la frase che usa S. Paolo per indicare la creazione che « le cose visibili sono state fatte dalle invisibili » *ex invisibilibus visibilia* (1).

§ 2.

Quantità del reale finito considerata ne' diversi reali finiti confrontati tra loro.

559. Giunti colla nostra investigazione dai sommi generi alle specie piene fisse della realità finita noi abbiamo trovato tutte le

(1) *Hæbr.* XI, 3.

determinazioni che la *realità finita* riceve dall'essere oggettivo, acciocchè sia resa atta ad essere creata, cioè ad uscire dal seno della forma obiettiva e sussistere come forma subiettiva.

Fino a tanto che il reale finito esiste nella forma obiettiva, egli è *essere*, essere nella forma obiettiva, perchè questa è il contenente massimo.

Ma quando esce dalla forma obiettiva per sussistere come subietto, esso non è più essere, ma solamente forma ossia termine dell'essere. Quindi non può uscirne se non a condizione che nello stesso istante che n'esce, la mente gli aggiunga l'essere subiettivo; il che fa Dio, come essere subiettivo, pronunciandolo ed affermandolo, perchè la parola dell'Essere non può essere altro che essere, non essendoci nell'essere puro niun atto e niun termine dell'atto che non sia essere. Esce dunque dalla forma obiettiva ricevendo l'essere subiettivo dall'atto divino. E l'uomo nella percezione, percepisce pure il reale finito coll'atto stesso che afferma di lui l'essere subiettivo che egli intuisce nell'obiettivo, e predica del reale finito datogli nel sentimento.

Costituiti così gli enti reali finiti sì per rispetto a Dio che per rispetto all'uomo, il quale pure è un ente reale finito costituito allo stesso modo, come abbiamo detto, rimane a cercare la quantità dell'ente finito in sè stesso, cioè la quantità della sua realità ne' diversi enti finiti comparativamente.

E quantunque questa ricerca non riguardi la determinazione oggettiva del reale finito, la quale è compita nella specie piena, tuttavia si vedrà dalle cose che siamo per dire, che ci è necessaria a rendere in qualche modo compiuta la dottrina intorno a quella determinazione.

Perocchè la diversa quantità di reale, che hanno gli enti finiti tra loro, è causa della loro moltiplicità, ossia della moltiplicità delle specie piene fisse. Ora anche la moltiplicità degli enti deve essere determinata prima nell'oggetto, chè altrimenti non potrebbe uscire da questo all'esistenza subiettiva un numero determinato di enti, e venire all'esistenza un numero indeterminato di essi è impossibile.

560. Vediamo dunque primieramente quali siano le diverse maniere di quantità comparativa degli enti reali finiti, e poi cerchiamone la ragione determinante nel loro essere obiettivo.

La quantità, abbiamo detto, è « la relazione d'un'entità co' suoi limiti ».

Dalla qual definizione abbiamo primieramente conchiuso, che una entità, che non è racchiusa da alcun limite, non ha quantità di sorte alcuna. Dipoi:

1.° Che un'entità che sia limitata da qualche lato, ma da altri illimitata, non ha quantità da que' lati da cui rimane illimitata, e questa può chiamarsi *infinità unilaterale,* o semplicemente *laterale.* Ma ha quantità da que' lati da cui ha limiti, e si può del pari chiamare: « quantità laterale ».

2.° In secondo luogo i limiti da cui è contenuta una data entità o possono essere immutabili, o mutabili, allargandosi o restringendosi. Se i limiti sono immutabili, in tal caso si ha quella quantità che abbiamo chiamata « quantità di cognizione immediata », la quale non ha alcuna misura, ma è misura a sè stessa, e sebbene la mente percepisce quel quanto coll'atto stesso con cui percepisce l'entità, non può dare di essa altra definizione, nè esercitare su di essa alcun calcolo di maniera che a lei non pare nè pure d'aver appresa una quantità.

3.° In terzo luogo se i limiti entro i quali si considera racchiusa un'entità sono mutabili, sicchè si possono pensare più ampî o più ristretti, la mente intende subitamente che l'entità chiusa entro limiti più ristretti ha una quantità minore della stessa entità racchiusa entro limiti più ampî, e viceversa questa ha una quantità maggiore che non avea quella. Ma questo eccesso o questo difetto dell'entità stessa, che s'allarga e si restringe, o si può riferire ad un'altra quantità che gli serve di misura, come se l'aumento che va facendo l'entità che allarga i suoi limiti fosse atto ad essere distinto in gradi o parti uguali, l'unità delle quali sarebbe la misura, ovvero quell'eccesso o quel difetto non si può misurare perchè non si può dividere in parti uguali. Nel primo caso si sa che la quantità è cresciuta o diminuita, ma non si sa dire di quanto, e questa è quella che abbiamo chiamata « quantità di più e di meno ».

4.° Se poi si può misurare i gradi dell'aumento e della diminuzione, in tal caso si ha « la quantità misurata o misurabile ». Questa si può definire « la relazione che hanno tra loro i confini d'una data entità ». Dove è da osservarsi quello

che risulta dalle cose dette, cioè che, quando gli enti sono più, devono avere un'entità comune subietto della quantità, acciocchè essi sieno reciprocamente misurabili.

5.° Ma in tutte le misure reali l'unità di misura rimane immisurata ed è una quantità di cognizione immediata. Se all' incontro si astraggono i numeri, l' unità astratta ne' numeri è semplice e perfettamente indivisibile. Onde in questa quantità astratta de' numeri, tutto ciò che potesse rimanere indeterminato e immisurato resta escluso dall' astrazione stessa. Questa quantità astratta pertanto è « quantità discreta astrattamente determinata ».

Questi pertanto sono i cinque supremi generi — astratti — della quantità: *quantità laterale; di cognizione immediata; di più e di meno; misurata; astrattamente determinata.*

Dalla definizione oltracciò risulta che la quantità suppone un' entità identica che ne sia il subietto: laonde la quantità non è una relazione d'un'entità con un'altra, ma d' un' entità con sè stessa, cioè co' suoi limiti più o meno estesa.

561. Conviene dunque, acciocchè ci sia una quantità comparativa ad un' altra quantità, che ci sia un' entità identica subietto dell'una e dell'altra quantità che si paragonano, sia per rilevarne il più o il meno, sia per commisurarle.

Laonde se si cerca la quantità comparativa di due entità, è necessario che queste entità abbiano qualche cosa di comune, acciocchè questo elemento comune sia preso dalla mente come l'entità unica, come l'unico subietto delle due quantità.

La quantità dunque comparativa di diversi enti finiti non c'è al tutto in quanto sono diversi, ma solo in quanto sono identici.

Quegli enti dunque, i quali nulla avessero di comune se non l'essere, non potrebbero avere altra quantità comparativa se non l'ontologica.

Quelli che hanno di comune anche la limitazione, ma non più, la quale è infatti comune a tutti gli enti finiti, avranno anche comparativamente la quantità cosmologica.

Quelli che hanno oltracciò di comune la forma subiettiva e l'esistenza in sè avranno anche comparativamente la *quantità fisica,* che è quella che viene determinata dalla specie piena fissa.

Ma poichè le *specie piene fisse* sono diverse , perciò gli enti reali sussistenti nell'Universo sono pure e molti e diversi, e per rilevare la loro quantità fisica comparativa converrà vedere che cosa abbiano di comune tra loro, che serva alla mente di subietto unico a cui riferire le diverse quantità.

Questo subietto rispetto alla realità contenuta nella specie piena, che è della stessa quantità del finito reale sussistente, è la realità contenuta nella specie astratta: ma rispetto alle realità contenute nelle diverse specie astratte è la realità contenuta nel genere, e così via fino a un genere sommo.

Conviene dunque ricorrere alle realità contenute nei generi sommi per avere l'entità unica che riceve i diversi confini dentro a' quali sono contenuti i diversi enti reali. Questa ricerca è diversa da quella che abbiamo fatto avanti della quantità cosmologica, dove abbiamo cercato di rilevare le quantità de' reali contenuti ne' generi e nelle specie comparativamente, o di stabilire fin dove si poteva rilevare. Qui all' incontro parliamo de' diversi reali sussistenti e delle loro comparative quantità , ma non potendosi queste comparare senza riferirle a un subietto unico della quantità, ossia de' varî limiti entro cui si considera esistente, è uopo di novo ricorrere a ciò che nel reale sussistente v'ha di sommamente generico.

562. Ora qui appunto ci bisogna entrare nella questione toccata prima: « Se i sommi generi dell' ente finito si possano ridurre ad uno ».

A primo aspetto sembra, che si possa considerare come unico genere a cui tutti gli enti finiti si riducono lo stesso concetto indeterminatissimo dell'ente finito. Ma « l'ente finito » indeterminatissimo, non è più che un *genere nominale* (1) (*Ideol.* 655, 656). E veramente è necessario per avere un genere reale — o anche solamente un genere mentale di quelli che rappresentano un' essenza accidentale, — che la parola che esprime il genere abbia un solo e medesimo significato, e non sia presa equivocamente. Ora quando io dico « ente finito, » o « reale finito » la

(1) Questi *generi nominali* si possono considerare come una suddivisione de' *generi dialettici*, e così le classi de' generi si riducono a due: generi reali e generi dialettici.

parola ente, o la parola reale, non ha sempre il medesimo significato. Poichè l'ente reale soggettivo che è ente-principio, e l'ente reale estrasoggettivo che è ente-termine, non sono enti se non in un significato equivoco; questo secondo non essendo ente se non in relazione al primo e non considerato in sè stesso. Il primo all'incontro è ente considerato in sè stesso. L'ente estrasoggettivo dunque considerato in sè stesso è non-ente, e il solo ente soggettivo è ente considerato in sè stesso. L'espressione dunque di « ente finito » o abbraccia solo l'ente soggettivo, o abbraccia in sè stesso l'ente e il non-ente sotto la stessa parola di ente, la quale in tal modo rimane equivoca. Acciocchè dunque la parola *ente* nell'espressione « ente finito », presa come unico genere, ricevesse un significato unico, converrebbe fare un'astrazione sui due opposti ente e non-ente, poichè il concetto elementare dell'*ente finito* non racchiude altro che una pura *relazione*, e i generi che esprimono pure relazioni sono stati detti da noi *nominali*, rimanendo da essi esclusa l'essenza tanto sostanziale quanto accidentale (*Ideol.* 656). Nè si può dire che rimanga nel detto genere il concetto elementare dell' « essere finito, » perchè l'essere non viene limitato che dalla realità, che è il subietto della limitazione. Nel concetto dunque di essere finito si contiene una relazione alla realità, e così torna l'equivoco, perchè la realità nell'ente soggettivo è realità in sè, laddove nell' ente estrasoggettivo essa in sè non è realità, ma piuttosto non-realità.

Ora un genere puramente nominale non può essere il subietto delle varie limitazioni, se non nel caso che si trattasse di limitazioni puramente nominali del pari; ma cercando noi la quantità comparativa dell'ente reale sussistente, abbiamo bisogno d'aver per entità unica, subietto delle varie limitazioni, quella che ci è data da generi reali.

Ora questi sono due, irreducibili, e sono appunto quelli che dicevamo dell' *ente-principio* o *subiettivo*, e dell' *ente-termine* o *estrasoggettivo* (1). E non si opponga, che riducendosi la realità

(1) Gli *enti misti* di principio e di termine si riducono ai due sommi generi semplici, perchè gli *enti misti* si dividono in due classi: 1° quelli che sono principi aventi un termine, come l'uomo che ha per termine il corpo, e questi appartengono assolutamente agli enti-principio ; 2° quelli che sono

finita a due sommi generi, in vece che a un solo, si distrugge l'unità del tutto mondiale, perchè questa è salva dall' istante che uno dei due generi è relativo all'altro, di maniera che un solo genere reale primeggia ed è reale per sè, e l'altro non è tale che per la relazione che ha col primo. L'unico genere dunque che è vero fondamento dell' Universo è « l' ente finito principio ».

563. Dobbiamo dunque parlare separatamente della quantità comparativa degli enti-principio, e della quantità comparativa degli enti-termine, nient'altro che termini.

Le due maniere di quantità non si commisurano, e solo si può in qualche modo dire, che i primi sieno infinitamente più dei secondi. Ma poichè gli enti-termine stanno agli enti-principio come il non-ente sta all'ente, perciò non si può neppur dire che gli enti-principio sieno più degli enti-termine come enti, ma solo che sieno più per la *dignità*, o prezzo estimativo e morale nell'animo umano, nel quale si calcola anche il non-ente, per l'effetto che in lui produce. In questa maniera di valutare l'ente e il non-ente, non si considerano questi in sè stessi, ma tutti e due come relativi, cioè relativi all' animo umano e così possono compararsi.

Se dunque noi vogliamo investigare prima la quantità comparativa degli enti-principio, troveremo necessario distinguere in ciascuno di essi sei maniere di quantità: 1.° la quantità della natura, 2.° la quantità dell' attualità naturale, 3.° la quantità della potenza naturale, 4.° la quantità della potenza acquisita ossia dell' abito, 5.° la quantità dell'atto, 6.° la quantità della perfezione acquisita. Consideriamo ciascuna a parte.

564. 1.° *Quantità della natura dell'ente-principio.* — La natura dell'ente-principio è costituita dal suo termine (*Psicol.* 878 sgg). Laonde quanto più il termine ha dell'essere, tanto più n' ha il principio. Ora tre termini noi conosciamo: 1.° il sentito, 2.° l'essere oggettivo, 3.° l'essere morale. Niuna natura ha per suo

termini aventi principî, come il corpo vivente, e questi appartengono assolutamente agli enti-termine. Ciò che costituisce la natura dell'ente è il *subietto* il quale negli enti-principio è *reale*, negli enti-termine è pensato dalla mente, e però è *suppositizio*.

proprio termine costitutivo l'essere morale, fuorchè la divina. Nella natura divina l'essere morale, nello stesso tempo che è termine, è anche ente-principio, perchè è Dio, persona sussistente e causa del mondo (1). Nella natura finita il termine morale non è che termine di perfezione, e non termine costitutivo della natura stessa.

I termini costitutivi dunque degli enti finiti sono due: 1° il sentito, 2° e l' inteso, ossia l'essere oggettivo. Questi corrispondono ai due sommi generi degli enti-principio finiti. Il sentito è termine che costituisce l'ente-principio puramente senziente: l'essere obiettivo è termine che costituisce l'ente-principio intelligente.

Il termine puramente sentito è reale finito e per sè solo nonente: il termine oggettivo è essere. Non si possono dunque comparare questi due termini perchè l'uno è non essere, l'altro è essere; non sono commensurabili, perchè, come abbiamo detto degli enti-principio e di quelli che sono puramente enti-termine, non hanno nulla di comune, ma differiscono solo infinitamente di dignità e di valore relativamente all'animo umano. La differenza loro dunque non è di quantità, e nè manco di essere, differendo come l'essere e il nulla; ma è solo di dignità differendo senza quanto, cioè infinitamente.

Se dunque da' termini dipende la natura degli enti-principio, le due nature, dell'ente-principio puramente senziente e dell'ente principio intelligente, differiscono pure d'una differenza non di *quantità,* ma di *dignità* infinita.

Ma è da notarsi, che l'ente-principio è sempre un *sentimento,* altramente sarebbe cosa morta e inerte, il che ripugna alla condizione di principio: è dunque un sentimento anche il principio intellettivo (*Introduz.* VII, I, *Sul. Ling. filos.*).

565. Ora riducendosi ogni ente-principio ad un sentimento, non si riducono così gli enti-principio ad un solo genere supremo?

Noi abbiamo veduto che l'ente finito si compone di due elementi, il *reale* e l'*essere.* Rispetto dunque al *reale* è verissimo che

(1) Lo stesso dicasi dell'essere oggetto, il quale in Dio è ad un tempo e termine della divina intelligenza, e ente-principio sussistente, Dio perfetto, persona divina.

tutto il *reale* degli enti-principio finiti si riduce ad un *sommo genere di reale* che è il sentimento.

Ma questo non vuol dire che si possano ridurre ad un solo *genere sommo gli enti-principio*, perchè quello che è puramente senziente non è ente da sè solo, ma perchè la mente lo considera oggettivamente, e gli dà l'essere subiettivo per via di supposizione (*Logic.* 434).

L'ente-principio intellettivo dunque è un sentimento. Questo sentimento si può considerare in due modi, o come sentimento, dove non c' è altro sentito che sè stesso, o come sentimento, dove oltre esserci per sentito sè stesso e per intuito l' essere, ci sia un altro *sentito* diverso da sè stesso.

Se nel detto sentimento principio intellettivo non c' è altro sentito che sè stesso, il sentito è il senziente, e però trattasi d'un termine che è nello stesso tempo anche principio.

Questo accade primieramente in Dio, che non ha per sentito altro che sè stesso, onde ogni termine in un tale ente, che è l'Ente assoluto, è medesimamente principio.

Ma in quanto all'ente finito, l'esperienza non ci dà esempio di un tal fatto. Onde non si può parlare che di possibilità. È dunque possibile concepire un ente-principio, il quale avendo per termine naturale della sua intuizione l'essere ideale, non abbia altro sentito che sè stesso intuente? — È difficile rispondere a questa domanda. Noi abbiamo altrove supposto che un tale concetto sia possibile mediante un' astrazione ipotetica. È però a confessare, che volendo ridurre il principio intuente l' essere ideale a non avere altro *sentito* che sè stesso, questo sentito ci si attenua così fattamente in mano che egli pare ci svanisca del tutto e ci s'annulli (1). Onde noi lasceremo sospesa questa questione ontologica, di cui qui non abbiamo or bisogno. Solamente avvertiamo, che se l'essere oggettivo invece d'essere ideale fosse reale ed assoluto, il principio intellettivo riceverebbe ad un tempo un sentito infinito, e quindi parteciperebbe d'una vita infinita. Avrebbe in tal caso non solo un inteso per termine, ma nello

(1) Non così, se un principio avesse già avuto un altro termine, e poi ne fosse rimasto privo, come accade dell'anima umana che lascia il corpo, perchè rimane ad essa aderente l'abito del termine perduto.

stesso inteso un sentito straniero a sè, e l'uno e l'altro sarebbero essere, il medesimo essere.

566. Lasciando dunque questo, e supponendo che l'ente-principio intellettivo, oltre l'oggetto intuito, abbia un altro *sentito* non essere, oltre se stesso, noi avremo trovato in questo *sentito* diverso dal principio intellettivo, il fermo fondamento d'una classificazione ontologica degli enti intellettivi finiti.

Poichè a quel modo che varierà di natura questo *termine sentito*, varierà pure la natura degli enti intellettivi (*Psic.* 164-203).

L'ente intellettivo uomo ha per suo *termine sentito* — diverso da sè, e però estrasoggettivo, e dall'oggetto, — l'*estensione pura e corporea*, e questa è quella che ne determina la natura e fissa la specie umana.

Ora niente vieta d'intendere la possibilità, che Iddio ad altri enti intellettivi abbia dato altri *termini sentiti* per loro naturale costitutivo interamente diversi dall'*estensione pura e corporea*. Sarebbero dunque essi altre *specie* di enti intellettivi del tutto diversi dalla specie umana, e diversi pure da quel genere che si può concepire degli enti intellettivi composti di spirito e di corpo.

Quanto più poi i *termini sentiti* avessero di realità, quegli enti avrebbero una *quantità maggiore di natura*. Ma poichè noi possiamo bensì pensare la possibilità di tali enti, e congetturarne l'esistenza, ma non conoscerli in questa vita positivamente, null'altro possiam sapere della loro quantità comparativa di natura.

Il sentito estrasoggettivo che determina *la specie* degli enti intelligenti finiti non è qualunque sentito parziale, ma è « un sentito primitivo e fondamentale » (*Psic.* 178 sgg.), che potenzialmente comprende tutte le modificazioni sensibili di cui l'ente come senziente è suscettivo.

Come dunque cangia « il sentito primitivo e fondamentale », cangiano gli enti: se di genere, di genere, se di specie, di specie: e la loro quantità comparativa, come pure la loro eccellenza e dignità sta in ragione della quantità di reale che presenta « il detto sentito estrasoggettivo fondamentale ».

567. Ma lasciamo gli enti intellettivi e consideriamo la quantità di natura degli enti puramente sensitivi. Non avendo noi altro esempio di questi se non gli animali, o gli animati, restringe-

remo a questi il nostro discorso. Animali e animati si dicono quegli enti che hanno per loro termine estrasoggettivo l'estensione pura e corporea.

E primieramente tre sono le vite di questi enti, vita di continuità, vita di eccitazione, e vita di organizzazione o di eccitazione armonica, impernate l'una nell'altra (*Psicol.* 534 sgg.).

La quantità della vita di continuità è in ragione dell'estensione continua della materia corporea che è termine di questa vita.

La quantità della vita di eccitazione è in ragione della quantità del moto eccitatorio, e la quantità di questo moto risulta da più elementi.

La quantità della vita di eccitazione armonica dipende dalla quantità di perfezione che ha l'organismo, la quale dipende del pari da molti elementi.

La prima maniera di vita, date certe condizioni, ha ragione di potenza relativamente alla seconda, e la seconda, date pure certe condizioni, ha ragione di potenza relativamente alla terza: e in tal caso stanno tra loro come la potenza all'atto.

Quando c'è una qualunque di queste vite, o le due prime, c'è l'*animato*, ma quando c'è anche l'ultima, c'è l'*animale* compiuto.

Ogni armonia di eccitazioni costituisce un termine costitutivo diverso e però una diversa *specie* d'animali. Tutte queste diverse specie convengono nel *genere* degli animali, il fondamento del quale è l'*eccitazione armonica* rappresentata dall'organismo. Un genere superiore è il sentimento di eccitazione, e un genere superiore a questo è quello di continuità. Quest'ultimo genere è il *sommo genere* di quegli enti-principio a noi cogniti che sono enti-principio puro sentimento, e non intellettivi.

La quantità dunque della vita puramente sensitiva è in ragione de' limiti entro a' quali è racchiuso il *sentimento primitivo e fondamentale*: questo sentimento può attuarsi maggiormente quanto è più grande, complicata, e una l'organizzazione, e meno se manca questa, e quanto è più moltiplice, vasta, celere, pressante l'eccitazione, e meno se manca del tutto questa, e quanto è più estesa la materia continua.

La quantità dunque del genere sommo che si trova ne' singoli enti senzienti, determina la quantità della loro natura.

568. 2.° *Quantità dell'attualità naturale dell'ente-principio.* — La natura dell'ente-principio è determinata nella specie astratta. Ogni qualvolta questa è realizzata c'è la stessa natura. Ma ella si realizza secondo specie piene che hanno una serie di gradi di perfezione, dall'imperfettissima alla specie piena perfetta o completa (*Ideol.* 648-652), e quindi l'ente reale ha maggior *attualità* di natura quanto più è in esso di realizzato della specie piena completa o del suo archetipo.

La specie astratta è come il tema invariabile dell'ente, che si attua sempre identico, ma più o meno fino all'ultima perfezione di sua natura. Questa maggiore attualità di natura non si deve confondere colla perfezione acquisita dall'ente co' suoi atti. Così un uomo nasce più perfetto di natura di un altro: il primo ha più dell'umanità, ma questo più, riguarda le parti meno essenziali all'umanità stessa, senza le quali non ci sarebbe l'uomo.

Altra dunque è la quantità di natura, altra la quantità d'attualità di natura. La prima dà agli enti reali un grado di eccellenza, che appartiene ad un ordine superiore. A quest'ordine di eccellenza che viene dalla natura stessa non si può comparare il grado di eccellenza che viene dall'attualità della natura che è posteriore, e perciò non si commisurano, perchè cangia il subietto de' limiti, essendo subietto della quantità di natura il genere delle specie astratte, e di mano in mano i generi superiori fino al sommo genere dell'ente-principio, o del reale di questi enti; laddove il subietto della quantità d'attualità di natura è la specie astratta.

569. 3.° *Quantità di potenza naturale.* — La quantità di questa potenza naturale negli enti finiti sta in ragione della quantità di natura e della quantità d'attualità naturale.

Nel che si vede una nova differenza tra l'ente infinito e l'ente-principio finito. Poichè l'ente infinito che ha una natura infinita non ha alcuna potenza, laddove l'ente-principio finito quant'ha una natura maggiore ha pure una potenza maggiore.

Ma conviene qui distinguere più cose.

Se si tratta d'ente-principio finito che abbia per termine solamente un *sentito*, — parliamo del sentito esteso materiale, non avendo noi d'altri *sentiti* cognizione positiva — non anche un inteso, la potenza sua naturale si riduce a svolgere il suo sentimento,

compiendo la sua natura, e agli atti dello stesso sentimento. Ora questa potenza svolge la natura fino a un certo stato oltre al quale non si dà altro svolgimento e perfezionamento, e però la potenza stessa dopo toccato questo punto decade e con essa gli atti del sentimento ad un tempo col decadimento della natura, che perisce convertendosi l'ente in un altro.

Questo nasce perchè il termine costitutivo di un tal ente è mutabile se è l'animale, essendo mutabile e dissolubile l'organizzazione. Del pari può fermarsi il movimento eccitatorio. La potenza poi della vita elementare rimane modificata dalla continuità maggiore o minore degli elementi. Ma la natura e la vita seminale dell'atomo rimane immutabile, e non ha potenza rispetto a sè, ma solo potenza d'entrare a comporre un altro sentimento, il che è quanto dire un altro ente.

Che se si tratta d'enti-principio intellettivi, questi si possono concepire in due modi, secondo i loro due termini, l'essere oggettivo, che è attuale e immediato, e l'essere morale che è in essi potenziale.

Qualora si supponesse che essi non avessero alcuno sviluppo riguardo al primo, il che avverrebbe quando da natura stessa avessero già tutta la scienza di cui sono suscettivi, non rimarrebbe in essi altra potenza che la morale e questa non sarebbe potenza di sviluppo, ma potenza di scelta assoluta tra il bene e il male. Se di tali enti possano esistere od esistano, non è da questo luogo il dirlo.

Qualora poi si consideri l'uomo che ha uno sviluppo doppio cioè relativo all'uno e all'altro termine, scorgesi una potenza di perfezionamento indefinito sì per riguardo alla scienza, che per riguardo alla virtù, che dura o può durare quanto dura o può durare l'esistenza dell'uomo su questa terra. Tale è la perfettibilità umana.

Ma nell'uomo la potenza è di sei generi, essendoci 1.° la potenza di sviluppo animale, 2.° la potenza d'indefinita perfettività intellettiva, 3.° la potenza d'indefinita perfettività morale. A ciascuna poi di queste potenze rispondono tre altre che sono le potenze 1.° degli atti animali, 2.° degli atti intellettivi, e 3.° degli atti morali.

570. 4.° *Quantità di potenza acquisita ossia abituale degli enti-*

principio. — Ogni potenza mediante gli atti, quando sieno a sè convenienti, si aumenta e si moltiplica, e questo aumento e moltiplicazione si chiama abito.

Si aumenta, rendendosi il suo operare più *celere*, più *facile*, più *sicuro*, più *intenso*, più *piacevole*. Non solo l'abito ha i suoi gradi in qualche modo misurabili e però ha una sua propria quantità, ma c'è una quantità di tutte queste cinque doti dell'abito, una quantità di prontezza, una quantità di facilità, ecc.

Si moltiplica, perchè una stessa potenza acquista l'abito di fare colle cinque doti accennate una certa classe o gruppo de' suoi atti, e considerata rispetto a queste classi e gruppi ella sembra altrettante facoltà speciali. La stessa potenza rispetto ad altri gruppi non ha l'abito.

E poichè tutte le potenze sono mosse e dirette dall'unico soggetto che le possiede, quindi anche il soggetto acquista gli abiti, ossia aumenta nella virtù di movere e di dirigere le varie potenze: e particolarmente di moverne più simultaneamente, e per ogni diverso aggruppamento di queste potenze nasce al soggetto un abito novo.

Sebbene gli abiti in sè considerati sieno un perfezionamento subiettivo delle potenze, tuttavia ci hanno degli abiti che cagionano al soggetto funesti effetti: e sono quelli che nascono da atti disordinati e nocivi. Così nell' animale la potenza dell' istinto sensuale può acquistare un abito d'operare che conduca l'animale alla morte (*Antrop. 406, sgg.*).

Molto più vedesi questo negli enti intellettivi, la cui perfezione dipende dall'oggetto. In questi gli abiti malvagi sono un aumento di potenza soggettiva, ma rendono al soggetto tutta l'imperfezione che deriva dal non aderire al suo proprio oggetto.

571. 5.° *Quantità dell'atto.* — La quantità totale dell'atto dell'ente-principio dipende da più elementi:

1.° L'intensione dell'atto.

2.° La moltiplicità dell'atto stesso, potendo un unico atto risultare da più potenze associate.

3.° La durata.

4.° L'estensione del termine sentito, se tale è il suo termine.

5.° L'ordine dell'atto, il che si rileva dall'ordine che produce nel suo termine, se è un atto modificante o producente.

6.° La dignità del termine, poichè se ha per termine il sentito materiale, ha un non essere per sè; se ha per termine l'essere oggettivo o morale ha per suo termine l'essere che è infinitamente più, per dignità, del non essere.

7.° Il grado di virtualità e di maggiore attualità del termine oggettivo, e del termine morale.

Ognuno di questi elementi ha la sua quantità propria, e d'ognuno almeno si può fare la questione « se abbia quantità, e a quale de' cinque sommi generi dialettici di quantità essa appartenga ».

La quantità totale dell'atto dipende da tutte le quantità dei suoi elementi sommate o calcolate insieme.

Se si considera una serie di atti successivi che si ripetono o si seguono con un cert'ordine, allora è da calcolarsi altresì la quantità del tempo, della misura del quale abbiamo parlato nell'*Ideologia* (764 sgg.).

Se dalla quantità del tempo si astraggono gli atti reali, e non si considerano che gli atti possibili, si ha la *quantità di tempo* pura, e la *misura astratta* dello stesso.

Se si calcola la quantità di atti in un dato tempo, il risultato dicesi *quantità d'azione*. La quantità d'azione non è uguale sempre all'effetto che rimane prodotto, poichè la successione e complicazione degli atti può essere stata tale, che gli uni abbiano distrutto una parte di quello che hanno prodotto gli altri, ovvero tale, che non abbiano lasciato effetto percettibile.

572. 6.° *Quantità della perfezione acquisita*. — Quantunque la perfezione acquisita dell'ente sia dovuta a' suoi atti, tuttavia ella non istà già in proporzione della *quantità d'azione*, perchè gli atti possono essere difettivi e disordinati.

La quantità di perfezione acquisita è dunque « quella porzione del proprio archetipo che ogni ente ha realizzato in sè mediante i suoi atti ».

573. Trascorse queste sei entità, di cui si può cercare il quanto nell'ente-principio finito, vediamone l'ordine nel quale la quantità dell'una si subordina alla quantità dell'altra secondo il valore entitativo.

La *quantità d'attualità* ha tanto maggior valore entitativo, quant'è più eccellente la natura;

La *quantità di potenza naturale* ha tanto maggior valore entitativo, quant'ha più di valore la natura e l'attualità;

La *quantità di abito* ha tanto maggior valore entitativo, quant'ha più di valore la potenza di cui aumenta l'efficacia;

La *quantità di atto* ha tanto maggior valore entitativo, quant'ha più di valore la potenza e l'abito da cui proviene;

La *quantità di perfezione acquisita* ha tanto maggior valore entitativo, quant'hanno più di valore gli atti da cui nacque.

Onde la *perfezione acquisita* d'un ente è della stessa dignità de' suoi atti; e questi d'una dignità proporzionata a quella degli abiti; e questi a quella delle potenze; e queste a quella dell'attualità naturale; e questa a quella della natura.

Non si può dunque paragonare la dignità e l'eccellenza della *perfezione* di cui sono suscettivi enti diversi, se non risalendo a conoscere il valore e l'eccellenza delle loro nature; di maniera che le *quantità* della *perfezione acquisita*, dell'*atto*, dell' *abito*, ecc. d'enti che abbiano nature diverse non sono commensurabili: ma conviene risalire al paragone delle loro nature stesse per trarre una quantità comparativa delle loro cinque entità posteriori, una quantità dico di proporzione.

Se dunque si paragona l' *atto* d'un ente a ragion d' esempio coll'*atto* d'un altro ente d'altra natura, senza risalire alle loro nature stesse, altro non si ha che una *quantità comparativa di entità astratte*, dalla quale non si può argomentar nulla circa la quantità entitativa relativa a que' due enti.

574. Venendo ora noi a parlare della quantità comparativa degli enti-termine, osserviamo che noi non conosciamo positivamente altro che due sommi generi di enti termini, lo *spazio*, e il *corpo*.

Lo spazio puro ha la proprietà de' generi sommi, di non avere sopra di sè altro genere reale. Ma gli mancano le altre proprietà del genere, perchè non ha specie subordinate, e non ha potenza di sorte. Egli è bensì recettivo de' corpi; ma impropriamente si chiamerebbe potenza questa recettività, non ricevendo la definizione da noi data della potenza « una causa che è subietto de' suoi effetti. » Nè lo spazio è causa dei corpi, nè è loro

subietto, nè riceve da essi alcuna modificazione, poichè non essendo egli altro che l'estensione, questa rimane identica, sia essa piena, o sia vôta.

Non avendo dunque lo spazio generi o specie subordinati, non ha *quantità cosmologica* perchè non si può restringere entro confini di sorta nell'Universo, e però non ha che la *quantità ontologica*, essendo solo limitato riguardo all' essere e alla realità dell'essere, e questa limitazione è massima, giacchè egli sembra il minimo degli enti-termine, considerato come ente, benchè sia infinito considerato come spazio o estensione.

Lo spazio dunque non riceve limiti cosmologici in sè e però nè pure quantità; ma ammette *limiti di relazione*, e però *quantità di relazione.*

Questa nasce dall'essere lo spazio recettivo della materia corporea. L'esistere la materia corporea nello spazio è inesistenza d'un ente-termine nell' altro, inesistenza che non è punto assurda (*Rinnov.* 512-515 *p.* 556*), purchè l'ente che contiene sia di natura sua atto a ciò, e l'ente che in quello inesiste sia di natura sua atto ad essere contenuto.

Ora dall'inesistenza della materia corporea nello spazio nasce la quantità di relazione dello spazio. Poichè la materia non occupa tutto lo spazio. Lo spazio dunque da essa limitato rimane rispetto a lei limitato. Non sono limiti dello spazio cotesti, ma della materia. La mente poi li trasporta allo spazio e quindi la *quantità di relazione* attribuita allo spazio non è una *quantità* reale ma *dialettica*, laddove i limiti estensivi della materia sono una *quantità reale* di questa.

575. Astraendosi poi dalla materia e ritenendo i suoi limiti estensivi, si concepiscono le *figure matematiche*, che la mente delinea nello spazio a suo piacere. Il che fece sì che Platone considerasse l'estensione come la materia delle figure geometriche; ma non s'accorse che l'estensione in se stessa è immodificabile, e che una tale materia è puramente relativa ai corpi, da cui la mente astrae i confini e li riporta allo spazio, che non li riceve già in sè, se non come una relazione tra l'infinito e il finito. Ora tra l'infinito e il finito non c'è altra relazione di quantità che quella che dicemmo di *più e di meno*, essendo infinito e immisurabile l'uno dei due estremi della relazione.

Ma tra le figure geometriche c'è una *quantità comparativa misurata*, non però a pieno determinata, come quella de' numeri, perchè la prima quantità, misura dell'altra, è di quella quantità che abbiamo chiamata di *cognizione immediata*.

La quantità propria delle figure geometriche si dice *quantità continua*.

La *quantità continua* è quantità di cui i corpi sono il vero subietto; ma i corpi si possono considerare, o come puramente *possibili*, ne' quali non è determinato nulla della qualità della materia, e allora si ha la *quantità continua matematica*; o come *corpi imaginari* p. e. una colonna di pietra, e di questi è la *quantità continua corporea pura;* o come *corpi realmente esistenti*, e di questi è la *quantità continua reale*.

Il vero subietto dunque delle figure geometriche non è l'estensione illimitata, ma la *materia corporea* astratta; il subietto della *quantità continua corporea pura* sono i corpi imaginati, ma non esistenti; il subietto della *quantità continua reale* sono i corpi reali.

La materia corporea dunque in quanto ha una relazione reale collo spazio, nel quale s'estende — poichè il fondamento di questa relazione è la stessa materia corporea, e lo spazio non ne è che il termine, — in tanto ha la *quantità continua* o quantità d'estensione.

876. Ma oltracciò in questo ente-termine si possono distinguere altri elementi dotati di quantità.

Poichè la *materia corporea* si offre alla nostra esperienza come un ente triplice, cioè:

1.° come un *sentito*, o stabile o mobile;

2.° come un *sensifero* ossia un agente, il quale operando nell'anima nostra produce il *sentito* sia continuo, sia d'*eccitazione*, sia d'eccitazione armonica, e come causa ad un tempo della comunicazione del moto;

3.° come una *causa* del moto stesso.

Ora il *sentito* e il *subietto suscettivo del moto* è un ente inerte e passivo e puro termine (*Psicol.* 816-822).

La causa del moto non può essere lo stesso ente inerte, e però noi abbiamo distinta questa causa dall'*ente-materia*, e l'abbiamo attribuita ad un *ente-principio*, cioè alla vita elementare (*Psicol.* 822).

La causa del sentito e della transmissione del moto nè pure può essere la materia corporea, e però l'abbiamo dichiarata un *ente-principio* nascosto alla nostra esperienza come subietto, che abbiamo denominato *principio corporeo* (*Psicol.* 820, 821).

Della quantità degli enti-principio abbiamo già ragionato.

Non rimane dunque a parlare che della materia come sentito e come subietto recettivo del moto.

Della quantità del *sentito* abbiamo fatto cenno parlando della quantità degli enti-principio aventi per termine il mero *sentito*.

Rimane dunque la *quantità del moto*, il quale è pari alla somma della quantità della celerità, e del tempo nel quale dura il moto. La celerità poi è pari alla quantità dello spazio percorso nello stesso tempo. Che se si vuole la *quantità di moto di tutto un corpo* moventesi, conviene oltracciò moltiplicare quella somma per la massa.

CAPITOLO V.

Continuazione — Del quarto elemento della forma finita, comune ad ogni ente finito, l'unità.

577. Veniamo al quarto elemento della forma che la realità finita deve ricevere dall'essere obiettivo, acciocchè riesca pienamente determinata, e così atta a ricevere l'esistenza subiettiva e propria: il quale abbiam detto essere l'unità.

La dottrina intorno all'unità si avviluppò negli equivoci, che dai più antichi tentativi di filosofia passarono di mano in mano nelle scuole posteriori; e questo avvenne per mancanza delle debite distinzioni, e per difetto di lingua filosofica. Noi riprenderemo la cosa da capo, incominciando a distinguere i diversi significati, di cui sono suscettive le voci uno, e unità.

Articolo I.

Definizione universale dell'unità e dell'uno.

578. L'unità è quella qualità del *subietto*, per la quale il subietto è indiviso in sè, e diviso ossia separato da ogni altro.

Quando questa qualità si predica del subietto, allora prendendo essa la forma di predicato dicesi *uno*.

Queste definizioni hanno una forma negativa, perchè altro non fanno che escludere la divisibilità. Ma veramente sono positive, perchè la divisibilità stessa è un concetto negativo, onde si ha negazione di negazione che è affermazione.

Articolo II.

Varî significati dell'uno, che ammettono tutti la data definizione.

579. Ora il variar di senso della parola *uno* dipende da due cagioni; la prima è la diversa maniera, colla quale il predicato *uno* si riferisce dalla mente al *subietto* di cui è predicato, la seconda è il variare della parola *subietto* che entra nella definizione data qui sopra dell'*unità*. Poichè questa parola in quella definizione generalissima rimane indeterminata, onde sostituendo ad essa varî valori, cioè varî subietti, ne risulta un valor diverso di tutta la definizione.

Consideriamo la prima cagione, cioè la diversa maniera colla quale il predicato *uno* si riferisce dalla mente al subietto, e troviamo i diversi significati che da ciò derivano alla voce *uno*.

Talora il subietto dell'uno si esprime nel discorso, come dicendosi: « un uomo ». Qui la voce uno ha la forma grammaticale di addiettivo.

Talora il subietto si sott'intende senza che sia determinato, si sott'intende un subietto qualunque, e allora l'uno prende la forma grammaticale d'addiettivo sostantivato. Secondo quest'uso la voce *uno* significa: « ciò che è uno, » come dicendosi: « l'uno non è più, » cioè « ciò che è uno, non è più (1) ».

(1) In questo senso prendevano le parole *uno* e *molti* i più recenti pitagorici quando chiamavano il corpo *molti*, la qualità o piuttosto la forma sostanziale *molti uno*, il demone *uno molti*, Dio *uno*. (Vedi il Ficino, *De immortalitate* III, 1). Il *molti* significa « ciò che risulta da molti enti », il *molti uno* « ciò che risulta da molti enti ma unificati da una sola forma »; l'*uno molti*: « ciò che è uno ma che ha molte facoltà o atti », l'*uno*:

Talora si astrae l'uno dal subietto e da questo si prescinde, e allora significa « esser uno » come dicendosi: « l'uno è proprietà d'ogni ente » cioè « l'esser uno è proprietà d'ogni ente ». Quest'*uno* astratto non differisce dal concetto d'*unità*, se non per aver questa un grado maggiore d'astrazione, onde l'*uno* così preso indica quel grado d'astrazione con cui si formano i *nomi comuni*, l'*unità* indica quel grado d'astrazione con cui si formano i *nomi puri astratti* (*Psicol.* 1471 sgg.) (2).

Consideriamo ora la seconda ragione che moltiplica il significato della parola uno, che, come dicevamo, è l'unità predicata. Abbiamo definita questa: « la qualità per la quale un dato *subietto* è uno ». Ma il subietto può variare, poichè può prendersi per subietto, di cui si predichi l'uno, l'ente infinito, o l'ente finito, o le forme dell'ente infinito, o la forma reale finita, o l'altre due forme, che rivestono o si comunicano all'ente finito, o l'essere indeterminato, o un ente puramente dialettico; e lo stesso ente dialettico può dividersi in varie classi. Ora l'unità, di cui partecipano questi subietti e de' quali si predica, non è punto uguale, ma più o meno perfetta e di diversa maniera. Indi è che anche il predicato *uno* riceve diversi significati, secondo che viene applicato ad uno o ad un altro subietto della predicazione.

Articolo III.

Se l'uno si converta coll'ente.

580. Di qui si vede in qual senso si deva intendere la sentenza scolastica, che « l'uno si converte coll'ente ». Ella è vera sol·

« ciò che è assolutamente e pienamente uno ». Questi sono tutti « addiettivi sostantivati ».

(2) L'ordine della generazione di questi tre concetti è il seguente:

1.° La mente astrae dagli enti finiti, di cui ha percezione, l'*uno* e lo considera come *comune*: onde poi forma l'*astratto puro* d'unità;

2.° Quando ha astratta questa qualità d'esser uno e conosciutala come necessariamente comune a tutti gli enti, ella predica l'*uno* di ciascun ente con un giudizio analitico, e quest'è l'*uno addiettivo*;

3.° Finalmente sostantiva questo addiettivo e dice l'*uno* sott'intendendo un subietto qualunque, senza determinarlo.

tanto quando si parla dell'uno come « aggettivo sostantivato », e prendesi la parola ente nel senso universale d'*entità*. Non regge all'incontro quella sentenza, se si parla dell'uno comune, il quale non è che un astratto, un elemento formale dell'ente, o, per dir meglio, dell'entità qualunque sia concepibile dalla mente (1).

Articolo IV.

Origine del concetto di uno comune.

581. L'*uno comune* ha due proprietà: la prima di essere astratto da ogni singolar subietto, a cui si può applicare, come predicato; l'altra di esser così necessario ad ogni subietto e ad ogni ente, che non si può pensare il subietto o l'ente che non fosse uno.

La mente umana trova la prima proprietà coll'astrazione stessa, con cui divide l'unità degli enti finiti che percepisce da ogni altra loro qualità (2); ma l'astrazione non le può somministrare la seconda proprietà dell'uno comune, cioè l'esser egli necessario predicabile d'ogni subietto e d'ogni ente, perchè l'astrazione non s'esercita su tutti gli enti possibili, ma soltanto sopra alcuni pochi percepiti. Onde viene dunque alla mente la cognizione che niun ente può esistere, se non è uno?

L'intendere che non può esister nulla che non sia uno è lo stesso che intendere che tra *esistere* e *non uno* vi è ripugnanza, di modo che ciò che non è uno non si può concepire come

(1) Che gli antichi e dopo essi gli scolastici proferendo quella sentenza parlassero dell'*uno sostantivato*, è manifesto da questo che adoperavano l'uno in genere neutro. Ed espressamente S. Tomaso definisce quest'uno così: *Unum nihil aliud significat quam ens indivisum*, a cui soggiunge: *Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente* (*S.* I, XI, 1), il che toglie ogni dubbio. Chi vuol conoscere le principali opinioni sostenute dagli Scolastici intorno all'uno consulti il Suarez, *DD. MM. D.* IV-VI.

(2) Essendo necessaria l'astrazione ad avere il concetto puro dell'uno, appare, ch'ella non può essere la prima idea o notizia che s'abbia la mente umana, dovendo precedere quel concetto su cui s'esercita l'astrazione (Cf. *Psicol.* 1295, 1297-1301, 1305, 1319-1321).

esistente. Questa ripugnanza non potrebbe esser veduta dalla mente, se la mente non avesse prima i due concetti, di cui vede immediatamente la ripugnanza. Che cosa sia dunque esistere e che cosa sia non uno, dev'essere conosciuto prima dalla mente che scorge tale ripugnanza.

Questa ripugnanza veduta dalla mente ammette delle prove in forma di raziocinio.

Queste si possono ridurre a due, l'una tratta dall'idea dell'essere in universale, l'altra tratta dal concetto dell'essere assoluto.

Dall'idea dell'essere in universale si argomenta così: Che cosa è l'esistente? L'esistente è l'essere col suo termine compiuto d'una data forma categorica (1). Si supponga che i termini compiuti dell'essere della stessa forma categorica fossero due. Gli esistenti sarebbero due, perchè s'avrebbe due volte l'essere col suo termine compiuto, il che costituisce l'ente. A ciascuno dunque di questi enti competerebbe l'esser *uno*. L'esser uno dunque è necessario, acciocchè si possa concepire l'ente, o l'esistente. Questa si può dire una prova ideologica.

Dal concetto dell'*essere assoluto* si trae una prova ontologica ed è quella che abbiamo già prima esposta, che si riassume così: L'Essere assoluto è l'Ente per essenza. Ma l'Essere assoluto è uno. Dunque appartiene all'essenza dell'ente l'esser uno. Dunque l'ente non può essere se non uno.

Questa prova ha la sua ragione ultima nella dottrina delle supreme forme dell'essere, le quali, essendo ciascuna *contenente* massimo, hanno di conseguente per loro essenza *l'unità* (181-189*). Perocchè non potendo niun ente esistere se non in una delle tre forme, e ciascuna essendo un *contenente*, ne viene di necessaria conseguenza che niun ente possa esistere senz'esser uno, giacchè uno deve essere, se è contenuto: altro non significando esser contenuto, che esser raccolto in una unità. Laonde per questo appunto la realità finita può costituire molti enti finiti, perchè può esser composta ad unità in molte maniere, e così in molte maniere sussistere come contenuta.

(1) Dico d'una data forma categorica, perchè abbiamo veduto che sotto diverse forme categoriche l'ente è il medesimo, onde le varie forme non moltiplicano l'ente, ma solamente i modi in cui l'ente identico è.

Articolo V.

Dell'uno predicato d'un solo subietto, e predicato comune di più subietti. — Concetto di pluralità e di numero.

582. Or dicevamo che se i termini completi della stessa forma categorica sono più, quando s'aggiunga loro l'essere, più enti ne emergono.

L'uno dunque si può considerare o come predicato di un solo subietto, o come predicato comune a molti subietti.

All'uno come predicato d'un solo subietto conviene la definizione data: « quella qualità, per la quale un subietto è indivisibile ». Ma in questa definizione non è espresso com' egli possa esser predicato di più subietti.

L'uno in quanto si considera come predicato comune a molti subietti abbraccia due concetti diversi, cioè il concetto che lo rende predicato di un subietto, e il concetto che questo stesso identico predicato convenga a ciascun altro subietto de' molti.

Volendosi esprimere questa seconda proprietà dell'uno, esso riceve quest'altra definizione: « la qualità, per la quale un subietto è diviso dall'altro, ossia esclude l'altro ».

583. Ma qui nasce una questione ontologica della più alta importanza, « qual sia l'origine della pluralità degli enti ».

La trinità delle forme che trovasi nell'Ente assoluto, precede la pluralità degli enti che non può aver luogo, che nella sfera degli enti finiti. Essendo dunque la trinità nell'essere assoluto, la Mente può astrarre da essa l'unità, la dualità, la trinità, che sono gli elementi di tutti i numeri astratti: laonde queste forme astratte generatrici di tutti i numeri sono per sè ab eterno nella Mente infinita, mediante l'astrazione divina. Ma la mente umana non deduce il numero da così alto, ma dagli enti finiti e contingenti che cadono già divisi in più subietti sotto la sua esperienza. Per l'uomo dunque precede la pluralità degli enti alla pluralità astratta del numero. La questione dunque si cangia in quest'altra: « onde venga la pluralità degli enti finiti, se l'Ente assoluto è un solo ».

Ora ecco quale risposta si deva fare a questa questione.

Quando l'Ente infinito decretò di dare esistenza all'ente finito, allora pose una condizione a sè stesso, cioè la condizione che « l'ente a cui volea dare esistenza fosse finito ». I *limiti* sono dunque la condizione prima dell'opera della creazione. Il concetto dunque dell'ente finito nella mente divina dovea essere la realità infinita dell'essere, a cui la stessa mente togliesse l'infinitezza. Toltale dattorno col puro pensiero l'infinitezza, quella realità nella mente libera di Dio non era più l'Essere, ma pura realità e questa limitata dall'atto volontario della stessa mente. Ma qual dovea essere questa limitazione, acciocchè quella realità finita potesse ricevere l'essere subiettivo ed esistere con un'esistenza propria, diventando così ente in sè finito? Qualunque fosse, ella dovea sempre avere questa condizione, che la realità, che dovea sussistere come ente, fosse 1.° limitata, 2.° limitata in modo da avere in sè una perfetta unità, perchè l'esistenza subiettiva è lo stesso che l'esistere come subietto, e il subietto è « ciò che si concepisce come primo, contenente, e causa di unità ». L'unità dunque è essenziale ad ogni subietto concepibile dalla mente, e però niente può esistere con esistenza subiettiva senza unità.

Da questo procede che « in quanti modi la realità può essere limitata, così che riesca uno, tanti nè più, nè meno, ci possono essere, ossia possono esser creati, enti finiti ».

Ora la realità può esser uno, ricevendo limitazioni diverse. Potendo dunque quella realità limitata riuscire uno con diverse e più e meno larghe limitazioni, ne viene che molti enti finiti possano esser concepiti dalla divina mente e quindi creati.

584. Dal che procede che l'ordine ontologico tra l'*ente* e l'*uno* è il seguente:

1.° C'è prima la realità infinita, che è l'essere assoluto nelle tre forme.

2.° C'è nella mente divina l'*uno* astratto come condizione dell'ente finito.

3.° Volendo la mente divina limitare la realità infinita, in quant'è puramente nel suo pensiero, in modo da poter esser creata, concepisce la detta realità limitata in tutti que'modi nei quali ne riesca l'uno di realità.

4.° Ci sono gli enti finiti componenti il Mondo creati da Dio, e sono altrettanti quanti i modi, ne' quali la realità può essere limitata in modo da formar uno.

L'uno dunque sussiste prima nell'Essere divino e non è altro che la sua assoluta indivisibilità e illimitabilità.

Di poi c'è l'uno astratto nella divina mente.

Poi c' è l'uno applicato innumerevoli volte alla realità nell'imporle la varia limitazione di cui è suscettiva, e così ci sono gli enti finiti come puri oggetti del libero pensiero di Dio, senza che sussistano in sè.

Di poi c'è l' uno negli enti finiti creati, che altro non è se non la indivisibilità essenziale a ciascuno.

Poi, c'è l'uno astratto dalla mente umana, astratto da questi enti finiti e moltiplici.

Replicandosi l'uno tante volte quanti sono gli enti finiti e le loro possibilità si forma nella mente umana il concetto della pluralità e del numero.

585. Dalla quale genealogia ontologica dell'*uno* si vede:

1.° Che l'*uno* astratto « la qualità d'esser uno » è un concetto che precede quello dell' ente finito; ma non quello dell'ente infinito.

2.° Che la *pluralità degli enti* è prodotta dall'uno applicato alla realità limitabile dalla mente divina, in quanto la detta realità può ricevere « la qualità d'esser uno » in diverse maniere.

3.° Che l'*uno* è sempre l'identico concetto dell'indivisibilità dell'ente, ma la natura della realità essendo suscettiva di ricevere questa qualità in più modi, diventa essa più enti colla varia partecipazione di quello. Onde la causa della pluralità degli enti è « la varia suscettività della realità di esser limitata così da riuscir una ».

Da questo si potrà fare stima di quella sentenza tanto ripetuta dagli Alessandrini e da'Neoplatonici che « l'uno è anteriore all'ente », e che « l'unità stessa precede tutte le cose ». Essi, come tutti gli antichi filosofi, traevano tutti i loro concetti dell'ente, e tutta la loro Ontologia, da quel che vedevano nell'ente finito, e quando volevano risalire più alto, altro non sapevano

fare, che ricorrere all'astrazione esercitata su questo (1). Indi il difetto della loro Ontologia, difetto conservatosi poi sempre in questa scienza. Mancava loro una vera cognizione dell'Essere infinito.

Questa sentenza dunque non ha che una parte di vero, onde a renderla vera deve essere moderata così: « l'uno astratto, assolutamente parlando, è anteriore all'ente finito, come la condizione al condizionato, ma è posteriore all'Ente assoluto » (2).

Articolo VI.

Se l'essere ideale sia uno.

586. Il numero dunque degli enti finiti possibili è determinato dalla possibilità che la *realità*, termine dell'essere iniziale, sia concepita dentro a limiti come uno.

(1) Odasi a ragion d'esempio Jamblico: *In formis separabilibus, unitatem superare multitudinem et in Diis adeo superare, ut illorum esse sit unitas quaedam, dico autem quaedam, quia primum principium est ipsa simpliciter UNITAS* (*L. de Mysteriis*, § 16). *L'unità astratta* non può essere tutt'al più che un principio dialettico — noi abbiamo veduto che il primo principio dialettico delle cose è l'essere iniziale. — Ma essi fanno d'una tale astrazione esercitata sui finiti il loro Dio. S. Tomaso corregge quest'errore dove mostra, che l'unità sussistente è maggiore dell'unità astratta. *Sum.* I, XI, I, ad 1.m, e IV.

(2) La sentenza Aristotelica (*Metaph.* III, (IV),) che l'uno e i molti sono accidenti dell'ente, in quanto ente, pecca dello stesso difetto di restringere l'Ontologia agli enti finiti. È vero che è cosa accidentale all'ente finito, che ne sussista un solo o molti, ma i *molti enti finiti possibili* sono necessarî, perchè provengono dalla natura stessa della *realità*, la qual natura è necessaria. Riguardo all'Ente infinito è necessario che sia uno, e non sia molti; questo non è già a lui accidentale. Del pari a ogni ente infinito o finito è essenziale che sia *uno*. Che poi quest'uno si replichi nell'ente finito, questo è *accidentale*. L'espressione dunque « gli accidenti dell'ente come ente sono l'uno e i molti », è per lo meno equivoca. Ella non è vera se non dichiarando, che per *ente come ente*, s'intenda non l'Ente assoluto che è l'ente per essenza; ma « l'Ente astratto e indeterminato », e che per *uno*, s'intenda solo: « non molti ». Così spiegata se n'ha questa sentenza vera « l'ente indeterminato che la mente concepisce può essere considerato in un solo ente o in molti », e in questo modo l'esser uno o l'esser molti gli è accidentale. Così va intesa questa sentenza in S. Tomaso *C. Gen.* I, 50.

Ma qui nasce la domanda: « se lo stesso essere qual vedesi nell'idea sia uno ».

Rispondiamo che se si parla dell'essere dell'intùito egli manifesta l'*essenza* pura dell' essere: ora questa è semplicissima, e non solo è una ma è la *ragione* per la quale ogni ente è necessariamente uno: la ragione cioè per la quale la realità finita non può divenire ente, se prima non ha ricevuta dalla mente l'unità. Poichè l'essenza dell'essere, semplicissima com'ella è, non può associarsi ad altro termine che a quello che sia uno. Perciò appunto apparisce così chiaro, che dovunque i termini reali compiuti sono più, se n' hanno più enti (*581*): perciò ancora dicemmo che la forma dell' uno è imposta dall' essere obiettivo alla realità finita nella mente del Creatore, prima che sia creata, come condizione necessaria ad esser creata.

Essendo dunque una l'essenza dell'essere, ella non si può dividere, come pure si dividerebbe se l'ente potesse esser molti. Quindi avviene che lo stesso essere, quando si considera come *iniziale* di varie realità une, è presente lo stesso e identico essere colla sua intera essenza a ciascuna di esse (*293, 458-464*). Ma perchè i reali uni sono molti, perciò acquista molte relazioni, per le quali sembra moltiplicarsi. Ma veramente non si moltiplica l'*essere*, sì bene gli *enti*; perchè la moltiplicazione nasce dalla realità che riceve l'uno in tanti modi diversi, e, in ciascuno unificata, riceve l'atto subiettivo dell' essere mediante la presenza di questo tutto intero a ciascun uno di realità, rimanendo l'atto ricevuto in questa limitato dalla sua propria limitazione, nel modo già dichiarato.

587. Si dirà: « Voi dite che l'essere dell'intùito, cioè l'essenza dell'essere, è uno e ragione dell'unità: perchè dunque non può sussistere senza i suoi termini? » — Si risponde, la ragione per la quale l' essere senza i suoi termini non può sussistere non è perchè egli sia qualche cosa di moltiplice, come accade della realità prima di ricevere l'unità dalla mente, ma perchè è qualche cosa meno dell'uno: non ha tutto ciò che entra a costituire l'uno perfetto: è dunque un uno diminuto, quasi come una frazione dell'uno stesso, come è un ente diminuto, e quasi frazione dell'ente. Ma egli però mostra alla mente che lo contempla il suo difetto, e, per conoscer questo suo difetto, la mente non ha

bisogno d'altra regola o tipo che di lui stesso: il che accade perchè contiene i suoi termini in un modo virtuale, e, in quanto li contiene, l'abbiamo chiamato *essere virtuale*.

Or se si considera questa virtualità dell'essere, egli è virtualmente ente ed uno perfetto: ma questo, altro non viene a dire se non che mostra in sè la necessità che ciò che è ente sia uno nè più, nè meno.

Articolo VII.

Concetto d'individuo e di comune.

588. La parola *individuo*, secondo l'etimologia significa *indivisibile*, e però equivale all' « uno sostantivato ».

Ma nell'uso più frequente di questa parola, individuo si dice « l'ente reale in quant'è uno e indivisibile senza che mai possa essere un altro ».

Il lettore troverà una dottrina più copiosa intorno all'individualità nella Psicologia (560, sgg.): qui vogliamo osservata la differenza che passa tra *individuo*, in questo secondo senso, e *identico*.

L'*individuale* è un concetto che ha per suo opposto il *comune* e non l'*identico*; poichè l'identico si trova tanto nell'individuo quanto in ciò che è comune. In fatti tutto ciò, che è comune a più entità, è *identico*, altramente non sarebbe comune, ma non è individuo, in quant'è comune: è un uno anch'egli perchè rimane identico, ma è un *uno* unito a molti uni simultaneamente. All'incontro l'*individuo* reale come ente non ha nulla da poter accomunare con altri enti, ma tutto ciò che lo costituisce come subietto reale determinato è suo proprio e incomunicabile.

L'*individuo* reale dunque racchiudendo un concetto opposto al concetto di *comune* dev'essere pienamente determinato, poichè tutto ciò che è da qualsiasi parte indeterminato e che può essere determinato in varî modi è *comune* a tutte le entità che ne nascono col determinarlo in que'varî modi.

L'individuo reale dunque è costituito non dall'essere comune ma dal suo termine reale uno: ciò che costituisce l'ente come

individuo è dunque l' unità dell' ultimo termine dell' ente , non diviso però dal resto dell'ente.

Quantunque l'*individuo* sia costituito da ciò che è proprio nell'ente e non da ciò che è comune, cioè dall'ultimo termine che fa sì che quell'ente sia lui, e non un altro; tuttavia questa qualità della *proprietà esclusiva* conviene a ciascun ente individuo preso l'uno separatamente dall' altro , e considerata così questa qualità fu detta dalle scuole , come dicemmo ancora, *individuo vago*.

L'*individuo vago* dunque è il concetto di questa proprietà, per cui ciascun ente, terminato in sè, è individuo, cioè a niun altro ente comune. Così per virtù del *pensar formale* quel concetto che esclude il comune — che anzi consiste nell'esclusion del comune, — diventa comune, concependosi come comune la negazione della comunità. La ragione poi, che fa sì che gl' individui sieno più, è quella stessa per la quale l'*uno* può informare in più modi il reale, ond'è che ci sieno più uni reali.

589. Ma dal *proprio* passiamo al *comune*, che è il suo opposto. Che cosa è il comune? Quale n'è la sua natura?

Abbiamo già detto altrove che questa parola di *comune* significa un ugual rapporto di più individui con un'essenza identica veduto dalla mente (*Ideolog.* 60, 61, 247, 249). Perciò il *comune* non è una *qualità* che esista negli enti, ma è una *relazione* degli enti colla mente. Qual è il subietto di questa relazione? L' essenza identica , di che si predica il comune. Quale ne è il fondamento? La *pluralità* degli enti partecipanti della medesima essenza. Quale ne è il termine ? Gl' individui stessi molti. Quale ne è la causa? La stessa causa della moltiplicità, cioè la natura della *realità finita* che può ricevere dalla mente l'unità in molte e certe maniere, e in altrettante può esser creata o fatta ente, o dopo creata così può esser pensata.

Da quest'analisi del *comune* si vede, che il comune non può esistere senza una mente che il pensi: 1.° perchè nella mente sola esiste la *pluralità*, essendo anche questa una relazione tra l'*uno* astratto che soltanto nella mente esiste, e la *realità* che limitata dalla mente, e non ancora unificata, solo nella mente può esistere; 2.° perchè non esistendo la pluralità altrove che nella mente, anche gli enti come *molti* non esistono che nella mente

dove solo è la pluralità; 3.° perchè nella sola mente divina, come dicevamo, è l'uno astratto, e la realità finita suscettiva dell'uno in varie maniere.

Non c'è dunque il comune come reale; ma c'è di reale solo l'*essenza identica* che costituisce il *subietto* di questa relazione mentale di comunità.

590. Rimane dunque a vedere che cosa sia quest'*essenza identica* di cui si può predicare il *comune*.

Ogni realità che si contiene ne'generi sommi, ne'generi inferiori, nelle specie astratte o piene, ma non pienissime, può acquistare l'esistenza subiettiva in più individui reali, e così divenir comune. Perciò si dice che a tali idee appartiene il predicato di *comune* intendendo della realità in esse contenuta. La realità all'incontro che sta nella *specie pienissima* non può esser comune a più individui, come noi abbiam detto.

La ragione di questo si è, che la detta realità de' generi e delle specie astratte e non pienissime non è a pieno determinata ma determinabile in più maniere. L'*indeterminazione* dunque, ossia la *moltiplice determinabilità*, è la ragione del comune nel reale contenuto in tali idee.

Da questo comune procede il comune della stessa *forma ideale* di cui il reale indeterminato più o meno è vestito.

Onde l'idee hanno la relazione di comune in due modi, come *contenente*, e come *contenuto*.

Ma rimane a ricercare, se fuori delle idee, e sotto la forma categorica di realità, possa trovarsi qualche *essenza* identica a più individui, che perciò sia subietto di quella relazione colla mente, che dicesi *comune*.

A primo aspetto sembra che la *realità* indeterminata, che la mente intuisce nelle idee, sia anche realizzata negli enti reali. E c'è in questi sicuramente; ma non più indeterminata, o determinabile, sì bene a pieno determinata e divenuta così propria di ciascun individuo rappresentato dalla specie pienissima. Se dunque noi predichiamo il *comune* de'reali, per esempio dicendo: tutti questi fiori che mi si presentano hanno di comune il color rosso, o altro: che cosa facciam noi? Non altro, che un'astrazione del color rosso, e il color rosso così astratto è il colore che si trova nel *genere* del color rosso: questo reale dunque in quanto è nel

genere, in tanto è il *subietto* della relazione di *comune*, e non in quanto è ne' singoli fiori sussistenti, dove è proprio di ciascuno. Laonde il comune si predica dell'indeterminato che è nell'idea e del determinato che è nel sussistente con un copulativo diverso, nel primo coll'È, nel secondo coll' HA (*Logic.* 430), dicendosi a ragion d'esempio: « questo color rosso — che è l'indeterminato nel genere — è comune a molti fiori sussistenti o possibili », e: « questi fiori — che è il determinato sussistente — HANNO di comune il color rosso » ; venendo questa seconda maniera a significare: « da questi fiori, percepiti che siano dalla mente, si può astrarre un color rosso identico », che è un ritorno che fa la mente al genere. E che questo rosso comune sia formato dalla mente astraente vedesi anche da questo, che i *molti* fiori, cioè la collezione non ha esistenza fuori della mente, dove solo esistono i fiori singoli. Il reale dunque che si vede nell' idea come un indeterminato , quando si considera come sussistente non è più subietto della relazione di comune , se non per un ritorno rapido della mente da esso determinato a esso indeterminato.

591. Se dunque nella sfera del reale sussistente c' è il *comune*, questo non è quello che esiste nell' idea come indeterminato : ma è qualcos'altro. C'è dunque questo qualcos'altro di sussistente, vero subietto della relazione di comune? e se c'è, qual può esser egli? — Noi rispondiamo alla prima domanda affermativamente, ed alla seconda diciamo così :

Gli enti reali si dividono in *enti-principio* e in *enti-termine.* Sì negli uni, come negli altri c'è qualche cosa di reale, che è *subietto* della relazione di *comune* , e di cui si può predicare il comune col copulativo È.

Rispetto agli enti-principio abbiamo dimostrato nella Psicologia, che essi sono costruiti per siffatto modo , che hanno delle *radici reali* antecedenti all'ente individuo , e comuni a tutti gli individui che si possono classificare sotto una specie o anche sotto un genere : tale radice è in tutto il genere degli animali l'atto fondamentale avente per termine lo spazio (*Psicol.* 556-559) : tale è pure , almeno per tutti gl'individui della specie umana , l'atto fondamentale intuente l'essere (*Ivi*, 568 *n*).

Queste radici reali antecedenti all'ente principio individuo SONO

veramente *comuni*, cioè veri subietti reali di questa relazione di comunità, che v'aggiunge la mente pensando collettivamente i loro individui.

Rispetto agli enti-termine lo spazio è per la stessa ragione un termine comune agl'individui animati. In quanto all'essere indeterminato, esso non è se non la realità indeterminata involta nell'oggetto ideale, e però non differisce dal *comune ideale*, di cui abbiamo prima parlato.

CAPITOLO VI.

Concetti di tutto, e di parti

Articolo I.

Concetto del tutto.

592. Dal concetto dell'*uno* nasce il concetto del *tutto;* poichè l'uno predicato semplicemente dell'ente è « quella qualità per la quale l'ente è indivisibile, e, in quanto è comune a molti enti, quella qualità per cui un ente esclude ogni altro ».

Quindi ogni ente si considera come un tutto, in quanto che fuori di lui non c'è nulla che gli appartenga, e però ha tutto ciò che deve avere.

La definizione dunque generale del tutto si è: « il tutto è il complesso di quelle cose che insieme formano uno ».

Ci hanno dunque tanti tutti, quanti sono gli uni.

Ma tra il concetto di *uno* e il concetto di *tutto* passa questa differenza, che l'uno in quanto è applicato a molte entità ha in sè la relazione per la quale un'entità esclude le altre; il tutto ha in sè la relazione d'abbracciare le parti che compongono la medesima entità e di negare che ce ne sieno altre che concorrano a comporla.

L'uno adunque esclude altri *uni*, il tutto esclude *altre parti* dell'uno.

Il *tutto* rispetto all'uno ha la condizione di predicato, poten-

dosi di ogni *uno* predicare il *tutto*. E quantunque anche del tutto possa predicarsi l'uno, perchè ogni tutto è uno, di maniera che « ogni uno è tutto », e « ogni tutto è uno » dialetticamente: sieno proposizioni convertibili, tuttavia nell'ordine logico della generazione de' concetti il concetto dell'uno precede al concetto del tutto, non potendosi dire *tutto* se la mente non ha prima pensato l'uno, laddove la mente può aver concepito l'entità come uno, senza avere ancora riflettuto ch'ella costituisca un *tutto*. Poichè per pensare che un'entità costituisca un tutto conviene non solo aver riflettuto che quell'entità non ammette divisione, ma di più che niuna sua parte è fuori di lei.

Come dunque si distinguono varie sorti di *uno*, così egualmente si distinguono varie sorti di *tutto* per la correlazione di questi due concetti (1).

E quantunque nella definizione del tutto s'acchiuda una relazione colle cose di cui consta, onde abbiam detto: « il tutto essere il complesso di quelle cose ec. », tuttavia non procede, che nel *tutto* si devano necessariamente trovare delle parti, perchè quella relazione può essere *negativa*, cioè esclusiva delle stesse parti; e tale è quando l'uno sia affatto senza parti, ovvero quando la mente concepisca semplicemente il tutto con un solo atto senza riguardar punto alle parti. Il qual concetto di tutto si chiamò da'greci, *totum ante partes*, ὅλον πρὸ τῶν μερῶν.

Che se l'uno si riguardi come un composto di parti, chiamarono questo concetto, venuto dalla considerazione delle parti e della loro congiunzione, *totum ex partibus*, ὅλον ἐκ τῶν μερῶν.

Finalmente la mente considera nelle parti stesse un *uno possibile*, considera il tutto nel complesso delle parti come esistente nella sua materia, e il concetto del tutto materiale così considerato lo chiamarono *totum in partibus*, ὅλον ἐν τοῖς μέρεσι (2).

(1) Quindi apparisce vieppiù come si chiamino reciprocamente i due caratteri dell'*unità* e della *totalità* da noi assegnati alla Filosofia. Vedi le *Prefazioni* agli *Opuscoli filosofici*, e al *Nuovo Saggio*.

(2) Eustratius in I.m Ethic. Arist. fol. 11 — Quest'autore dice, che « il « tutto avanti le parti sono quelle forme e idee semplicissime e prive di « materia, delle quali ciascuna esiste prima delle parti che sono fatte su di « essa « (ὅλον) πρὸ τῶν μερῶν μὲν, ἐκεῖνα τὰ εἴδη, ὅτι πρὸ τῶν πολλῶν ἕκαστον ἐκείνων ὑφέστηκεν, ἃ πρὸς ἐκεῖνο γέγονεν, ἁπλούστατα ὄντα, καὶ ἄϋλα, dal che si vede

Il che dimostra che la dottrina intorno alla natura delle parti è necessaria ad illustrare il concetto del tutto: veniamo dunque a questa.

Articolo II.

Concetto di divisione e concetto di parti.

593. Definendosi l'uno « ciò che è indiviso in sè, e diviso da altri », forz'è che il concetto di divisione, che involge quello di parti, preceda al concetto astratto dell'uno, nova ragione del non essere il concetto di uno anteriore al concetto di ente, come pretendono i novi platonici.

Laonde S. Tommaso riconosce quest'ordine logico tra i concetti, che primo cada nell' intelletto l'*ente*, di poi la *divisione di un ente dall'altro*, in terzo luogo l'*uno*, che è quanto dire l'indivisione di ciascun ente, in quarto luogo i *molti*, e la moltitudine (1).

che le idee o forme si dicevano « tutto avanti le parti », per aver con queste una relazione positiva, prendendosi come parti le loro moltiplici realizzazioni, come chi dicesse che tutti i corpi fossero come parti dell'essenza o idea del corpo, e che questo precedesse come un tutto quelle parti. Ma che « il tutto abbia parti e preceda le parti », è una contraddizione, se si prende nell'ordine della realità: non così dianoeticamente, poichè la mente può pensare contemporaneamente l'idea e gl'individui reali ad essa corrispondenti, e considerar questi in quella, nel qual caso questi prendono il concetto di parti in quanto che dall'idea acquistano un legame e una cotale unità dianoetica.

(1) *Primo cadit in intellectu ENS*; *secundo quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio unum; quarto multitudinem*. Onde anche dice: *quod divisio sit prius unitate non simpliciter*, *sed secundum rationem nostræ apprehensionis* (S. I, XI, II, ad 4.m). — La distinzione tra il *simpliciter* e *secundum apprehensionem nostram* ha uopo di qualche dichiarazione. *L'unità*, o l'uno astratto, significa, come dicemmo, la qualità per cui l'ente è uno. Ora questa qualità apparisce alla mente nostra come separata dall'ente, e in questa separazione non esiste nell'ente, e però è un oggetto che appartiene unicamente all'essere *dianoetico*. Ma l'ente non ha poi anch'egli la qualità di uno? e però non è questa qualità nell'ente? Rispondo, che questa qualità è nell'ente non separata nè divisa da tutto il resto dell'ente: ma se si toglie ogni separazione tra l'ente e la qualità di uno, il pensiero e il vocabolo dell'uno svanisce e resta solo quello dell'ente; non potendosi in alcun modo predicare l'uno dell'ente nè

Ma conviene che noi facciamo diverse considerazioni sul concetto di divisione, che appartiene al pensar *formale dianoetico*; atteso che la riflessione umana che prende ad esaminare l'essere in quant'è formale e dianeotico si tiene difficilmente in questo, e scade facilmente nell' ordine dell' essere anoetico onde un'inestricabile confusione di concetti e perpetue antinomie.

Osserviamo dunque primieramente quello che abbiam toccato di sopra cioè che il *concetto di divisione* non aggiunge nulla a quel tutto, a quell'ente che si divide. Piuttosto la divisibilità è un concetto di diminuzione, poichè un tutto indiviso non solo equivale alla totalità delle parti in cui si divida, ma, oltre tutto ciò che c'è nelle parti, ci sono di più quei nessi, quelle forze, quella universale energia che unisce tutte le parti in modo da renderlo un tutto solo. E questo di più è tanto maggiore, quanto è maggiore quella virtù che congiunge le parti, ed è massimo quando una tale virtù domina sì fattamente che non lascia per così dire alcuna cicatrice tra le parti, alcun segno di divisione, alcuna differenza, e che abolisce financo il concetto di parte, compiendo così la più perfetta loro unificazione. È dunque chiaro che nel concetto del tutto ci può essere assai di più che non sia nel concetto d' aggregato di parti; e c'è veramente tanto di più, quanto quel tutto è più uno.

594. Non è dunque assolutamente vero il principio che « il tutto è uguale alle sue parti ».

Pure ond'è che gli uomini ricevono per bono questo principio? Ond'è che gli antichi metafisici ce l' hanno dato per uno dei principî più evidenti della ragione?

Di qui, che i principî ontologici più usati dagli uomini, e quelli dei quali si formò l'Ontologia come scienza, oso dire fino al dì d'oggi,

col pensiero nè colle parole, se quest'uno non si abbia in qualche modo separato dagli altri elementi dell'ente. Il che parrebbe levar via la distinzione di S. Tommaso, e l'unità non sarebbe mai *simpliciter*, ma solo nell'apprensione della mente. Pure è da considerarsi, che dopo che l'unità si è trovata coll'astrazione, la mente può considerarla come ente ella stessa, dialetticamente. Certo che per arrivare a considerarla in questo modo, deve essere preceduto il concetto di divisione. Ma posto che la mente sia già pervenuta a questo, incomincia un novo ordine di pensieri, e allora la mente prima pensa l'uno, e poi la divisione dell'uno cioè dell'ente uno. In quest'ordine si può dire che *simpliciter* cioè da parte del fatto della cosa preceda l'uno alla divisione, perchè ci deve essere l'uno ente prima che se ne faccia la divisione.

non furono cavati dalla considerazione dell' essere e dell' ente in tutta la loro pienezza, ma da quella dell'ente materiale che è il minimo degli enti. Ciò che videro essere de' corpi e degli estesi, vollero che fosse proprietà dell'ente, universalizzando indebitamente ciò che non valeva se non per una specie angustissima di ente: indi la povertà dell'Ontologia, che si possiede finora, e la materialità che vi si trova nel fondo.

Verò è, che furono distinti due tutti, l'*uno omogeneo*, composto di parti simili, qual è il continuo e la materia o almeno una data specie di materia; e un tutto *eterogeneo*, composto di parti dissimili. Nel tutto omogeneo la parte ha la stessa forma del tutto; laddove nel tutto eterogeneo la parte non ha la forma del tutto (1).

Ora nel tutto omogeneo, come quello dell'esteso e della materia, ha la sua verità il principio che « il tutto è uguale alle parti ». Così un ettolitro d'acqua è uguale a cento litri, un ettometro è uguale a cento metri.

Ma anche rispetto all'ente materiale e all'esteso un tal principio non ha verità se non a condizione, che si consideri la pura *materia*, poichè se si considerasse qualche altra cosa nella materia o negli spazî, per esempio se si considerasse la forma, quel principio perderebbe la sua verità. Onde riesce falso a ragion d'esempio che tutta la polvere in cui è stata ridotta una statua di Canova sia uguale alla statua di Canova; chè a questa polvere manca la forma che avea prima quella materia.

E la stessa deficienza dalla verità si riscontra in quel principio, se invece di considerare ne' corpi qualche loro proprietà diversa da quella della materia, si consideri in essi qualche relazione, per esempio il prezzo, gli effetti, ecc. Così i minuti pezzi, ne' quali si avesse diviso un solitario, benchè non ne mancasse alcuno, non riescirebbero uguali al solitario intero e indiviso; unite insieme due o tre sostanze innocue in un certo modo, e voi avrete per risultato un veleno: tanto è vero che il tutto rispetto a' suoi effetti non equivale alle parti di cui è composto.

Conchiudiamo dunque che quel principio non ha valore se non

(1) S. Tomm. *Sum.* I, XI, II, ad 2.m

rispetto alla *quantità dimensiva*, ed è per questo che ne fecero tanto uso i matematici, i quali l'accreditarono.

CAPITOLO VII.

Concetto di semplice.

Articolo I.

Antinomia tra l'ente uno e l'ente composto.

595. L'ente è uno, come abbiam detto, ma non sempre è semplice: in fatti ci hanno molti enti composti.

Ma in questo apparisce un' antinomia. Poichè l'uno, in quanto è uno, è certamente semplice; che in quanto si distinguono in esso più parti, in tanto non è uno, nè ente. Come dunque essendo ogni ente uno, tuttavia non ogni ente è semplice?

Questa antinomia merita d'essere da noi considerata, poichè solo dal considerarla attentamente, e trovarne la conciliazione, si perviene a conoscere, in che il *concetto di semplice* si distingua dal concetto di uno.

Articolo II.

Una certa maniera di semplicità è essenziale ad ogni ente.

596. E primieramente conviene riconoscere che v'ha una certa maniera di semplicità, che non può mancar mai a nessun ente, di qualunque genere sia o si concepisca, e questa è quella appunto, che è indivisibile dalla qualità di *uno*, essenziale all'ente.

E questa osservazione comincia a dissipare l'antinomia sopra accennata, perchè mantiene ad ogni ente quella semplicità che deriva dall'uno, nella quale semplicità l'antinomia si fondava.

In fatti ciò che è contradittorio all'*uno* è la *moltitudine*, e però un ente è contradittorio a più enti. Il concetto all'incon-

tro contradittorio a quello di *semplice* è la *moltiplicità* ossia la composizione. La moltiplicità è un predicato, che si predica dell'ente uno, o negandola o affermandola, e non si predica, non si afferma e si nega d'una moltitudine di enti, a meno che questa stessa non si consideri come uno. Di più, la *moltiplicità* non si predica dell'ente uno col copulativo *essere*, quasichè l'ente uno *sia* la stessa moltiplicità, il che trarrebbe seco di novo la contradizione, ma col copulativo *avere* (*Logic*. 429), il che importa che all' ente uno sta congiunta intimamente una moltiplicità. Quando dunque si dice, che un ente è moltiplice, non si dice con questo che un ente sia più enti, o che egli stesso sia la moltiplicità, il che sarebbe ugualmente contradittorio; ma si dice, che nell' unità stessa dell' ente cade una moltiplicità non di enti, ma d'altro, cioè d'elementi che compongono l'ente.

Quando dunque si predica di qualche ente l' *unità* e insieme la *moltiplicità* ossia la *composizione*, allora non si predicanò queste due qualità dello stesso ente sotto lo stesso aspetto, ma sotto un aspetto diverso; il che fa sì, che in tali predicazioni si eviti la contraddizione; perchè l'unità si predica dell' ente, e la moltiplicità e la composizione non si predicano dell'ente ma de' suoi componenti. Così sparisce l' antinomia; rimanendo l'ente uno e semplice come tale, moltiplice all'incontro e composto in quanto quell' unità e quella semplicità di ente risulta da più elementi.

L'*unità* dell'ente è un predicato che s'attribuisce al subietto, la *composizione* o la *semplicità* sono predicati de' suoi predicati, cioè di quelle cose, che non sono lui, ma di lui si dicono.

Articolo III.

Concetti di composizione, e di composto.

597. Per ridurre il concetto di *composto*, che s' oppone al concetto di semplice, in una definizione così universale, che abbracci tutti gli usi, che la mente umana fa della parola composto, noi diremo, che « ogni qualvolta in un ente si possono distin-

guere col pensiero più entità, l'ente si dice composto di tutte queste entità insieme prese e contenute nel principio dell'ente ».

Questa definizione abbraccia ugualmente il *composto obiettivo*, il *composto dialettico*, e il *composto reale*. Ma nel comune discorso si parla del composto reale, e il reale si dice *semplice* ogni qualvolta non ha composizione reale, sebbene possa avere una composizione dialettica, od obiettiva.

Allo stesso modo si usa la parola *composizione*, che è l'atto del comporre, ossia di mettere nel principio dell'ente, come in suo contenente, tutte quelle entità che nell'ente si distinguono. Poichè c'è una composizione che fa la *mente*, e dicesi dialettica, sia che n'esca un composto puramente obiettivo od anche dialettico; e c'è una composizione che fa la *forza reale*, e dicesi composizione reale.

Dalla definizione generalissima che abbiamo data del *composto* si deduce che il concetto di composto fa conoscere sempre un'*essenza dianoetica*, cioè tale che a formarla c'entra l'atto della mente. E per verità quand'anco si parli del composto reale, quel concetto importa una *relazione* de'componenti con quell'uno che ne risulta, e ogni relazione può bensì avere il suo fondamento nel sussistente, ma la natura completa di relazione non può riceverla altrove che nella mente, la qual sola abbraccia i due estremi della relazione, ciascuno de' quali è subiettivamente diverso dall'altro, e però non abbraccia in sè tutta la relazione, s'egli stesso non sia intelligente.

In ogni genere di composti dunque, come tali, cioè precisamente come composti, entra un elemento mentale; ma alcuni di essi hanno i loro *estremi* nella realità dell'essere, ossia sono essenti in sè, e questi sono i *composti reali*; altri poi sono tali, che anche gli estremi loro dipendono dalla mente, sia come oggetti, e se n'hanno i composti ideali, sia come entità dialettiche, e se n'hanno i composti dialettici.

Articolo IV.

Della differenza tra i composti oggettivi, *i* composti dialettici, *e i* composti reali.

598. L'obietto si può considerare in due modi, o come puro oggetto della mente, che è quanto dire come *idea* contenente; ovvero come *essenza contenuta*, e cognita perchè contenuta. Questa *essenza* contenuta può essere l'*oggetto* stesso, come contenuto, o il reale, o il morale. Riducendosi quest'ultimo a due primi, possiamo lasciarlo da parte.

Dell'*essenza* dunque contenuta nell'oggetto la mente predica la semplicità o la composizione, e moltiplicità.

Se dunque per *essenza* si prende l'*oggetto* stesso come contenuto ossia come inteso, si può domandare se quest'oggetto sia semplice o composto, e di qual genere di semplicità e di composizione. Questa questione appartiene al composto oggettivo ossia ideale.

Se per essenza si prende il *reale*, questo o è un reale completo che è essente o può esser essente in sè cioè fuori dell'oggetto, o è un *reale incompleto* e diminuto, che non può avere quel modo di essere che è fuori dell'oggetto e che dicesi subiettivo; ma che non è altro che nell'oggetto.

Se trattasi di questo reale incompleto, che è solo nell'oggetto, nell'idea, ma non ha una propria e subiettiva esistenza, può domandarsi « se sia composto o semplice, » e questa questione riguarda un *semplice* o un *composto dialettico.*

Se poi trattasi d'un reale completo che vedesi bensì nell'idea, ma che è tale da sussistere in sè, fuori dell'idea, si può ancora dimandare « se egli sia semplice o composto, » e la quistione riguarda il semplice o composto reale; al quale solo, almeno per lo più, il parlare comune applica l'epiteto di semplice o di composto.

Di qui si vede:

1.° Che cadendo ogni questione, relativa al semplice ed al composto, intorno ad una essenza contenuta nell'idea, il semplice ed il composto sono qualità, che non sarebbero senza una re-

lazione colla mente, e che però giustamente si dicono *dianoetiche*.

2.° Che il *semplice* ed il *composto dialettico* tiene sempre dell'oggettivo, perchè l'essenza di cui si predicano, non essendo un reale completo e pienamente determinato, non può svestirsi dell'oggetto; ma il dialettico non è puramente oggettivo, perchè riguarda un'*essenza reale*.

3.° Che il composto e il semplice obiettivo tiene sempre del *dialettico*. Perocchè per dialettico intendiamo ciò che *finge* o *suppone* la mente, servendosi di queste finzioni o supposizioni per ragionare. Ora l'oggettività non è finta o semplicemente supposta dalla mente, e però non si può dire una finzione o supposizione dialettica. Ma quando la mente predica d'un puro oggetto o idea la semplicità o la composizione, allora ella finge che quell'*oggetto* sia un subietto a cui possano appartenere de' predicati. Poichè l'*oggetto* come tale, non è *subietto*, ma è la forma opposta a quella del subietto. Quest'operazione dunque colla quale la mente riveste il puro obietto della forma di subietto è puramente dialettica. Quando dunque si parla della semplicità o della composizione dell'obietto o dell'idea, c' entra sempre un'operazione dialettica; e però il composto e il semplice obiettivo ritiene un elemento dialettico.

Articolo V.

Che per conoscere se un ente è semplice o composto, e in qual senso sia tale, conviene considerare, se molte entità compongano il subietto *dell'ente, ossia l'ente subiettivo*.

599. Il subietto, noi abbiam detto, è essenzialmente uno, nondimeno può *avere* — non essere — molte entità, e di queste si predica la *moltiplicità* col copulativo essere. Del subietto dunque si possono predicare molte entità col copulativo *avere*, ma questo *avere* ha qui il valore di *contenere*, perchè il subietto dell'ente o l' ente subiettivo ha le molte entità contenendole. E in questo modo le dette entità compongono l' ente subiettivamente preso, ossia il subietto dell'ente.

Per conoscere dunque se l'ente di cui si parla è composto, conviene esaminare se ciò che costituisce in lui il subietto, come subietto, contenga molte entità. E dico precisamente come subietto, perchè altramente non formerebbero queste entità un ente solo ed uno. Il subietto infatti fu da noi definito: « ciò che in un ente è primo, contenente e causa di unità ». Se dunque ciò, che il subietto contiene in tal modo, è molte entità, esso è composto; se non contiene nulla d'attuale, o solo sè stesso in altro modo, è *semplice*.

Ma il subietto è o *reale*, o *dialettico*. Quando il subietto è puramente dialettico, e non c'è un subietto reale in sè essente, allora non c'è *realmente* nè semplicità nè composizione, potendoci soltanto essere unità o moltitudine, ma ci possono essere dialetticamente. Così se si parla d'una moltitudine di persone, la parola *moltitudine* esprime un subietto puramente dialettico. Questo subietto si può dire dialetticamente composto, ma non realmente, perchè una moltitudine non è un *subietto reale*. Mancando il *subietto reale* non ci possono essere i predicati, e perciò non c'è realmente nè la semplicità nè la moltiplicità: realmente non esiste che la moltitudine stessa delle persone. Lo stesso può dirsi d'un aggregato di materia sconnessa, che la mente prende a subietto del discorso.

Così del pari se il subietto è reale e in sè essente, ma le entità che contiene non sono molte realmente, ma solo dialetticamente, non si può dire che quel subietto sia *realmente* composto, cioè che contenga molte entità reali diverse, ma solo si considera e finge composto dalla mente, il che è una composizione dialettica. Si potrà nondimeno dire ch'egli sia realmente *semplice*, perchè la *semplicità* è un predicato negativo che esclude la moltiplicità. Se c'è dunque un subietto reale, ma non ci sono i *molti* reali componenti, esso è realmente semplice.

600. Apparisce da tutto questo:

1.° Che la semplicità e la moltiplicità sono sempre subiettive cioè predicati appartenenti al subietto nel modo detto;

2.° Che a predicare la moltiplicità reale è necessario che ci sia un *subietto reale*, e *più entità reali* in lui contenute come suoi componenti;

3.° Che a predicare la *semplicità reale* è necessario che ci

sia un subietto reale, che non contenga più entità, o che queste sieno molte soltanto dialetticamente.

E qui si scorge un'altra differenza tra i concetti di *uno* e di *semplice*. Il *semplice* è predicato di un subietto, che nega la *moltiplicità*, ma l'*uno* non è propriamente il predicato d'un subietto, ma è lo stesso subietto, e in universale è un' idea elementare dell'ente che appartiene alla cognizione intuitiva, e non a quella di predicazione. Per questo dell'*uno* può predicarsi la *semplicità* facendo l'uno stesso ufficio di subietto, e la semplicità di predicato, e in questo modo ogni ente, come noi dicemmo, in quanto è uno in tanto è semplice, perchè in quant'è uno esclude in sè il concetto di moltiplicità, benchè questa moltiplicità si possa contenere nell'uno. Del pari, i *molti* non è un predicato d' un subietto, perchè il subietto è uno e non molti, nè è un' idea elementare dell'ente, ma è puramente un *subietto dialettico* formato dalla mente che impone ai molti la forma dell' *uno*. La *moltiplicità* poi è un predicato positivo d'un subietto, dal quale riceve l'unità. Da per tutto dunque dove si prescinde colla mente da un subietto, non si trovano più i concetti di semplice e di molteplice, che sono relativi a un subietto, ma può rimanere il concetto di uno: quello di molti poi rimane solo se s'aggiunge un subietto dialettico.

Articolo VI.

Della semplicità e della moltiplicità considerata negli obietti come obietti, ossia nelle idee.

601. Nell'obietto della mente si distinguono due entità, il contenente che è l'obietto come obietto ossia la forma oggettiva, e il contenuto ossia l'essenza.

L'obietto come obietto è l'opposto del subietto, e però esclude questo da sè. Non essendovi dunque alcun subietto nel puro obietto, consegue da quello che abbiam detto, che l'obietto può essere *uno*, ma non gli può convenire in alcun modo il predicato di composto. Ma prendendo l' *uno* come subietto gli può convenire il predicato di *semplice* essenzialmente, cioè allo stesso titolo al quale è uno; perchè l'uno come uno esclude ogni mol-

tiplicità. Attendasi qui la differenza che passa tra il convenire all'*oggetto* il semplice ed il composto, e il convenir questo a un *subietto*. Quando s'attribuiscono queste determinazioni a un subietto, allora la mente considera il subietto come primo e antecedente — questo importando la definizione di subietto, — e per conseguenza quelle attribuzioni sono seconde e posteriori. Ma dove non c'è alcun subietto come nel puro oggetto, nè la mente ce lo finge, non c'è un ordine di priorità e posteriorità ne' concetti tra l'oggetto e quelle attribuzioni, ma c'è simultaneità. La semplicità dunque nell' oggetto non è un predicato e non ne ha tampoco la forma, ma è un' idea elementare ed astratta che nello stesso oggetto si vede qual suo costitutivo oggettivo, e lo stesso dicasi della moltiplicità, se questa vi si scorge.

Di poi l' obietto come obietto cioè la forma obiettiva è *una* e non *molte*, benchè possano esser molte le essenze che contiene.

602. Ma l'obietto come obietto, sebbene escluda il subietto, tuttavia si riferisce essenzialmente ad un subietto reale, cioè alla mente intuente. Nasce dunque la questione: « Se la mente intuente e l'obietto puro sieno due o uno, e nel caso che sieno due, se questi due sieno componenti del subietto mente ».

Risposta — Qualora noi consideriamo la mente umana, convien dire indubitatamente che la mente intuente e l'obietto intuito sieno due inconfusibili tra loro, la mente umana avendo ragione di realità finita e non di essere, e l'oggetto avendo ragione di essere infinito. Convien dire ancora, e ammettere come un fatto evidente, che l'oggetto vien dato alla mente umana ed essa lo riceve da quella causa occulta che glielo dà. E a malgrado di ciò in nessuna maniera si può dire che la mente sia composta di subietto, e di obietto, perchè la mente è solo subietto, e l'obietto che le è dato è solo obietto, e questo è indipendente da quella. La mente nondimeno dalla presenza dell'obietto, che le è dato, viene attuata coll'atto dell' intuizione che la costituisce, ma quest' atto, effetto della presenza dell'obietto, non è l'obietto ma il subietto stesso in atto. Onde la mente non è composta, ma è una e semplice, con una *relazione essenziale* all'oggetto, è ella stessa un atto di relazione.

Ma se si solleva il pensiero ad una prima mente e si supponga ch'ella stessa produca ed abbia ab eterno il suo obietto,

e questo si consideri nella sua qualità di puro oggetto di quella mente, converrà dire, che l'oggetto sia lo stesso atto ultimato e compiuto di quella mente, e non cosa diversa. E poichè la mente non si distingue in tal caso dal suo atto ma è lo stesso atto, perciò quella mente non sarà più altro che un *per sè inteso* che è più che non sia dire un *intelligente*, parola che esprime l'atto d'intendere nel suo farsi e non ancora fatto e pienamente ultimato, dove non rimane più che l'attualmente inteso (1). E per vero se l'oggetto è prodotto eternamente dalla mente, quest'oggetto non può essere che la mente intesa, poichè se ci fosse altro in quest'oggetto primitivo converrebbe prima spiegare la produzione di quest'altro, e spiegare non si potrebbe senza supporre la mente eterna, pienamente costituita. L'oggetto dunque prodotto da una mente eterna non può essere che sè stessa eternamente intesa. L'intelligente poi che intende sè stesso, se si suppone che l'atto del suo intendere non sia mai in via a farsi ma sia sempre fatto, ha sempre inteso sè stesso. Se stesso dunque è sempre un per sè inteso, e l'atto dell'intendere non compiuto è contenuto nell'inteso come il meno nel più, e solo per una astrazione si può dialetticamente dividere dal sè inteso per sè stesso. Il per sè inteso dunque è l'atto intellettivo compiuto e ultimatissimo rispetto a una tal mente che essendo compiuta sussiste e costituisce la stessa mente subiettiva attualissima, e, in fatti, mente e intelligenza attualissima non sarebbe, se non fosse per sè ab eterno intesa. E questa è la costituzione del subietto infinito, dove è da attendersi, che si parla sempre dell'obietto come puro obietto, e non si parla di quel soverchio di atto della mente eterna col quale fa che l'essere contenuto in tale obietto da lei prodotto sussista come prodotto ossia generato, il che dicesi eterna generazione del Verbo, di cui dovremo altrove parlare.

Ritornando dunque al principio del nostro discorso, dicemmo, che nell'oggetto si distinguono dalla mente due entità, il contenente che è l'oggetto come oggetto, e il contenuto che noi

(1) S'avvera così di questa sola mente quello, a cui finalmente venne Aristotele, nello speculare che fece sulla natura dell'intelligenza, cioè che il conoscente ed il cognito, tutto in atto e niente in potenza, sia il medesimo. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. *De An.* III, 4. — *Cf. Metaph.* XI (XII) 7.

sogliamo chiamare essenza. E per riguardo all'oggetto come oggetto vedemmo che nella mente umana si distingue dalla mente subietto, senza recare alla mente una composizione, ma solamente una relazione d' opposizione; e per riguardo alla mente eterna, l' oggetto come oggetto non si distingue da essa; ma questo eterno oggetto è ella stessa in atto ultimatissimo, com'è per natura, e non si trova dualità in essa se non quella che vi pone la mente umana applicandole i concetti inadeguati che toglie da sè stessa, dove la nozione d'intelligente è altra da quella d'inteso, perchè nella mente umana l'intelligente non è atto intellettivo puro per sè stesso, ma diventa tale per un altro cioè per l'oggetto inteso, e l'inteso non è per sè stesso inteso in atto, ma rispetto alla detta mente diventa inteso in atto per un altro, cioè per la mente. Ma dove l'*inteso* fosse attualmente inteso per sè stesso, necessariamente sarebbe ad un tempo atto intellettivo purissimo e ultimatissimo. Dobbiamo ora parlare della moltiplicità e semplicità dell'essenza contenuta nell'oggetto.

603. Abbiamo detto che l'obietto come oggetto non può esser che *uno*, e quest'uno, preso come subietto dialettico, è essenzialmente semplice; ma l'essenze che contiene possono esser molte, e tra queste alcuna può essere non semplice ma moltiplice. In fatti in ogni intelligenza anche limitata, com'è quella dell'uomo, uno è l'oggetto in cui si conoscono tutte le essenze possibili: nell'uomo l'*essere ideale*, in Dio l'*essenza divina per sè intesa*.

Ora queste essenze, che si conoscono nell'oggetto, sono o l' oggetto stesso, o essenze reali, o essenze morali. Quest'ultime, come dicemmo, si riducono, per quello che riguarda il bisogno del nostro discorso, alle reali. Dell'oggetto poi contenuto è a dire il medesimo che del contenente. Onde basta che noi parliamo dell'essenze reali, in quanto sono contenute nell'obietto. Queste, o sono *subietti perfetti*, e come tali possono essere suscettibili di semplicità e di moltiplicità, o subietti astratti e però dialettici, e possono del pari essere suscettibili dell' uno e dell' altro di que' due predicati.

Ma perchè noi parliamo in questo articolo della semplicità o moltiplicità dell'obietto, è necessario farci queste due domande:

1.° La *moltitudine* delle essenze contenute nell'obietto produce molti oggetti, contro quello che abbiam detto che l' oggetto sia uno?

2.° La *moltiplicità* d'alcuna di quelle essenze, che sono contenute nell'oggetto, rende moltiplice l'oggetto, contro quello che abbiam detto, che all'oggetto, preso come subietto dialettico, appartiene il predicato di semplice?

604. Alla prima questione rispondiamo che non moltiplica l'oggetto, perchè è sempre lo stesso oggetto quello che fa conoscere, e così contiene tutte le essenze. Ma essendo molte queste essenze, la *relazione* del medesimo oggetto con essenze reali diverse è diversa, e però ci hanno *molte relazioni* di cui uno degli estremi è uno ed identico, e l'altro termine è molti diversi; di che il fondamento della pluralità di tali relazioni sta nelle molte essenze reali, e non nell'unico oggetto. E questo accade tanto rispetto all'*oggetto* della mente umana, cioè all'essere ideale, in cui e con cui essa conosce tutto ciò che conosce, quanto rispetto all'oggetto della mente divina, che è la divina essenza, la mente divina stessa. Il che come sia rispetto all'oggetto umano, fu da noi altrove ragionato; rispetto poi alla mente divina il diremo coll'angelico dottore, il quale insegna, che Iddio conosce tutto per la sua sola essenza; ma in quanto questa è ragione o similitudine delle singole cose chiamasi idea, e così le diverse relazioni o ragioni, che la divina essenza ha colle diverse cose reali, si dicono idee intese da Dio (1). La moltitudine dunque sta nelle cose o essenze reali, e non nella divina essenza che essendo una le rende tutte conoscibili. E non ne viene da questo, aggiunge il gran filosofo, che tali rispetti di conoscibilità vengano dalle stesse cose, ma dal divino intelletto che paragona l'essenza sua propria colle cose (2), non essendo in fatti le cose reali finite conoscibili per sè stesse, perchè non sono obiettive per sè, ma subiettive, e rendendosi conoscibili a Dio dalla propria essenza che è obiettiva e per sè conoscibile e conosciuta. Ma se i rispetti che rendono le cose conoscibili vengono da Dio e sono in Dio in quanto sono le

(1) *Idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ*. S. I, XV, II, ad 1.m

(2) *Hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res*. Ivi. ad 3.m

conoscibilità ossia le idee, in quanto però sono *molti* vengono dalle cose, perchè queste sole sono molte, sebbene l'esser esse molte venga da Dio come dal loro autore. E di qui è che la *moltitudine* stessa di questi rispetti non è in Dio, ma nelle cose, benchè sia intesa da Dio, come esistente e da lui posta nelle cose (1).

605. Ma qui si presenta una difficoltà: « Se le conoscibilità delle cose, o idee o cose conosciute, come si vogliano chiamare, importano una relazione delle cose coll'essenza divina, e si fanno *ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res*, per usare l'espressione di S. Tomaso, dunque le cose sono anteriori alle idee ». Si risponde che Iddio fa tutto con un solo e medesimo atto e cose e relazioni loro colla sua essenza, e però che non si dà priorità e posteriorità, se non dialettica, pel modo imperfetto di concepire della nostra mente. Sono dunque *molte* le cose, rimanendo *una* l'essenza divina che le conosce, e si dà alle cose il predicato di molte, o si predica di esse la moltitudine, perchè dei molti o della moltitudine la mente fa un subietto dialettico, rivestendo i molti, o la moltitudine della forma dell'uno.

Pure l'istanza si rinnova così: « Che le cose sieno molte in quanto sono reali, senza pregiudizio dell'unità dell'essenza divina, questo s'intende, perchè in tal caso le cose stesse sono il subietto — dialettico — della loro pluralità; ma che le cose sieno molte in quanto sono conosciute ossia come idee, questo sembra che distrugga l'unità dell'essenza divina, perchè le *idee* stesse diventano il subietto della moltitudine, e queste non sono in sè, ma nell'essenza divina ».

La risposta è questa: « Le idee sono oggetti interni dell'essenza divina *respectus intellecti a Deo*. Ma l'oggetto, come puro oggetto, dell'intelligenza divina è identico coll'atto dell'intelligenza divina per la natura di quest'atto d'essere ultimatissimo, come abbiam veduto. Se dunque un oggetto s'identifica con quest'atto, anche ogn'altro oggetto s'identifica con quest'atto,

(1) *Respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis sed in Deo: non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed respectus intellecti a Deo*. S. I, XV, II, ad 4.m

e però tutti gli oggetti s' identificano con quest'atto. L' identico atto dunque termina e si ultima ad un tempo in tutti questi oggetti. Ora la moltitudine di questi oggetti non ha alcun subietto in Dio, chè il loro subietto -- dialettico -- è nelle cose stesse sussistenti, ma è una *moltitudine* d'un altro *puramente conosciuta*. La moltitudine d'un altro conosciuta, non è moltitudine del conoscente o dell'atto conoscitivo, perchè il conoscente o l'atto conoscitivo è un altro subietto, non il subietto della moltitudine conosciuta. I molti conosciuti dunque, che si dicono oggetti come oggetti, non hanno moltitudine in sè, essendo un altro il subietto della moltitudine, ma sono sempre uno, l'essenza divina conoscente molti. Altro è dunque i *molti*, altro la *conoscenza de' molti*; questa conoscenza non è molti, e benchè ella si concepisca come *molti cogniti*, *molti oggetti cogniti*, queste espressioni non indicano veramente molti oggetti nella mente, ma indicano molti fuori della mente cogniti con un unico oggetto della mente, che dicesi *molti oggetti* unicamente perchè fa conoscere i molti fuori della mente (1).

Non v'hanno dunque nell'intelletto divino molti oggetti, sì un oggetto solo; ma v'ha un atto — non diverso dallo stesso intelletto, — col quale crea molte cose finite, che hanno un'esistenza relativa diversa al tutto dalla divina che è assoluta, e che sono il subietto -- dialettico -- della moltitudine, e con questo stesso atto causa la propria cognizione di esse cose molte, la quale cognizione essendo una, considerata in relazione alle dette molte cose, si dice da noi molti oggetti, perchè a quelle molte cose essa identica si riferisce.

606. Creando dunque Iddio i molti reali, la moltitudine resta propria di questi, e in Dio non ce n'è che il conoscimento o atto conoscitivo che rimane uno, atto, oggetto, essenza divina intesa. Ma questo è cosa molto difficile a ben intendersi dall'uomo, perchè nell'uomo va la cosa altramente.

Primieramente in Dio l'obietto come puro oggetto -- non come

(1) E perciò sapientemente S. Tommaso scrive: *Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat: sed contra simplicitatem ejus esset si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ sunt in mente divina ut intellectae ab ipso.* S. I, XV, II.

persona -- essendo lo stesso subietto intelligente per l'ultimazione del suo atto, ritiene sempre l'unità subiettiva. Nell'uomo all'incontro la mente, subietto, è diversa dal suo naturale obietto, e però questo non riceve dalla mente umana l'unità subiettiva: quindi l'obietto, nè pure come puro obietto, non s'identifica mai col subietto. Di poi rispetto a Dio, come dicevamo, non ci può essere altra moltiplicità che quella delle cose essenti in sè, come il Verbo e lo Spirito Santo, e gli enti finiti relativi. Ma questi avendo un'esistenza relativa non hanno la moltiplicità in Dio, ma in sè stessi, e però non rimane in Dio altra moltiplicità che quella delle persone. Poichè in quanto le cose finite e relative sono in Dio, in tanto altro non sono che l'unico atto intellettivo ad un tempo e creativo che è medesimamente essenza divina ed oggetto unico, come dicevamo. Nell'uomo all'incontro il puro oggetto, quello con cui conosce tutto, è uno: ma le realità finite non hanno solo una moltiplicità in quanto sono in sè stesse, ma anche come contenute nell'oggetto. E questo accade, perchè l'obietto unico naturale della mente umana ed uno è vòto di contenuto, essendo l'essere virtuale, non contenente nulla, se non sè stesso. Deve dunque l'uomo acquistare in appresso, non con un atto solo, ma con molti atti successivi, la cognizione delle cose reali finite all'occasione de' sentimenti e delle percezioni sensitive, le quali percezioni sensitive sono per l'uomo ciò che corrisponde, come analogo, alla creazione de' finiti in Dio. Ma la percezione sensitiva procede dagli enti finiti in sè essenti che agiscono nel sentimento umano. Ora i reali finiti in quanto esistono in sè sono *molti*, e perciò rimangono nell'uomo *molti percepiti*. Dalla moltitudine degli enti finiti in sè essenti, viene la moltitudine de' *percepiti*. La cognizione dunque che l'uomo ha de' reali finiti, procede dai reali finiti in sè essenti, i quali sono *molti*, e con molte azioni e impressioni producono *molti sensibili percepiti* nel sentimento umano, i quali poi si conoscono nell'oggetto. La cognizione all'opposto che ha Dio de' reali finiti procede dall'atto intellettivo creativo, nulla ricevendo dai molti reali finiti in sè essenti (1), cui egli conoscendo

(1) *Sed numquid Deus Pater, de quo natum est Verbum de Deo Deus*; *numquid ergo Deus Pater in illa sapientia quod est ipse sibi, alia didicit*

crea (1), — ***non enim ejus sapientiae aliquid accessit ex eis; sed illis existentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit ut erat*** (2), — e l'atto creativo è un solo ed è la stessa essenza divina, e questa stessa è atto insieme ed oggetto in quant'è ultimatissimo, il qual atto si riferisce ad un tempo ai creati che sono molti in sè stessi, senza che la moltiplicità loro passi in Dio come passa nell'uomo. Avendo dunque l'uomo molti sensibili percepiti, tutti questi trovano la loro conoscibilità nell'unico oggetto, l'essere virtuale, in cui l'uomo li vede. E nè pure da questo oggetto ricevono alcuna unità in sè, poichè tale oggetto essendo voto e non pieno non ha in sè stesso quella realità infinita nella quale si potrebbero vedere i molti reali finiti nell'unità della loro origine. Quindi i sensibili percepiti trasportati dalla mente nell'unico oggetto, l'essere ideale, vengono bensì conosciuti in esso come ***enti reali***, ma la loro ***realità*** rimane oscura, perchè non si vede com'essa si trovi nella ***realità infinita conoscibile per sè stessa***, qual parte dialettica sia di quella realità infinita. I reali finiti dunque non essendo veduti come reali nel reale conoscibile per sè stesso, ma solo come enti, la loro realità non è spiegata nè resa intelligibile dalla realità infinita, perchè solo contenuta nell'idealità come un'essenza sensibile, non intelligibile, — giacchè anche di quello che non è intelligibile, e di cui s'abbia il sentimento, s'intende l'esistenza nell'essere ideale. — La sola realità del proprio principio intellettivo è in qualche grado intelligibile per la ragione che a suo luogo diremo. Rimangono dunque molte essenze reali distinte rispetto alla mente umana non solo in sè stesse, ma anche nella stessa mente come contenute nell'obietto ideale. Il conoscimento dunque di molti reali finiti in sè esistenti è un concetto, che non importa necessariamente una pluralità nell'oggetto intelligibile, con cui i molti reali finiti in sè essenti si conoscono. Non importa questa pluralità,

per sensum corporis sui, alia per seipsum? — Numquid Deus Pater ea ipsa, quae non per corpus, quod est ei nullum, sed per se ipsum scit, aliunde ab aliquo didicit, aut nuntiis vel testibus ut ea sciret, indiguit? S. Aug. De Tr. XV, 13.

(1) ***Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt quia novit.*** S. Aug. De Tr. XV, 13.

(2) Ivi.

quando l'atto del conoscere precede i *molti reali finiti*, come avviene dell'atto del conoscere divino il quale li precede perchè li crea; ma importa pluralità nell'oggetto intelligibile quando l'atto del conoscere i detti reali è posteriore ai *molti reali finiti*, e i molti reali finiti sono quelli che producono per la loro azione molti percepiti sensibili, e questi molti percepiti restano tali, cioè molti nell'oggetto intelligibile, come altrettanti segni de'molti esistenti in sè, perchè quest'oggetto li riceve senza dar loro niente di reale, senza unificare e riportare questi segni alla loro origine che è la realità infinita come atto creativo: di che avviene che si possano e devano conoscere con più atti intellettivi diversi e successivi, e appariscano come molti oggetti intellettivi.

607. E per vero sebbene l'oggetto intelligibile, *col quale* si conoscono dall'uomo i molti reali finiti, sia uno; tuttavia gli *oggetti conosciuti* sono molti. Poichè *oggetti conosciuti* si dicono le essenze, nelle quali riposa l'intuizione: l'oggetto poi, *col quale* e pel quale si conoscono, è bensì conosciuto col primo atto d'intuizione, col quale l'intelletto umano esiste, ma gli altri atti d'intuizione che succedono in occasione delle percezioni sensibili, e costituiscono le idee delle cose reali, finiscono nelle essenze sensibili vedute nell'oggetto primo, nel quale questi atti posteriori non più riposano, procedendo avanti l'attenzione verso i reali (possibili).

Essendo dunque molti gli atti dell'intuizione umana e molti gli oggetti, ossieno i concetti in cui ella termina, l'uomo non può sollevarsi, se non mediante una difficilissima speculazione a considerare, come l'intellezione divina sia una, e non abbia bisogno di più oggetti ossia concetti distinti per conoscere i molti reali sussistenti, ma li conosca distintamente e nelle proprie ragioni, con un solo e medesimo atto creativo, il quale è il solo e medesimo oggetto conoscibile con cui conosce i molti.

Riprendendo ora dunque le due questioni proposte, avevamo domandato in prima se la moltitudine delle essenze contenute nell'obietto produce molti oggetti; e si risponde, che quando nell'oggetto come oggetto — il che importa oggetto interno nella mente — ci avesse una vera moltitudine di essenze distinte, queste rappresenterebbero alla mente molti oggetti di seconda intuizione, rimanendo unico l'oggetto di prima intuizione che è quello

che contiene tutte le essenze reali; e questo è quello che avviene nell'uomo, onde la moltiplicità delle idee o de' concetti. Ma che non s'avvera che nell'oggetto divino si contengano molte essenze, ma un'essenza sola, la divina, e questa è l'oggetto stesso, e tutta la moltiplicità rimane negli enti relativi, e, come relativi in sè esistenti, fuori di Dio, de'quali molti relativi, come relativi, in Dio non c'è che la cognizione avente un oggetto solo il quale è lo stesso atto creante i molti, atto di cognizione creativa unico, di cui sono effetto i molti che restano al di fuori, perchè l'esistenza relativa è altra e fuori dell'assoluta.

608. Alla seconda questione poi « se la moltiplicità d'alcuna di quelle essenze che sono contenute nell'oggetto come puro oggetto interno della mente, renda moltiplice l'oggetto stesso », si risponde negativamente. Poichè, come abbiamo detto, la moltiplicità non si può predicare d'altro che d'un *subietto*. Ora l'oggetto come oggetto non è subietto; non gli può dunque convenire la moltiplicità. Nè gli può convenire tampoco, se si prende l'oggetto come un subietto dialettico, poichè la natura dell'obietto, come tale, essendo quella d'essere contenente, il contenente è essenzialmente uno, e se non fosse uno non potrebbe contenere i molti contenuti. Onde all'oggetto, cioè al contenente, preso come subietto dialettico conviene sempre la semplicità, ma in nessun modo la *moltiplicità*. Ogni oggetto dunque è essenzialmente semplice, qualunque sia il suo contenuto, e la *moltiplicità* non può che essere predicato di qualche essenza reale e subiettiva in esso contenuta.

Questo vale per l'oggetto, in quanto si considera come puro oggetto; ma se si considera l'oggetto umano nelle sue relazioni col contenuto, poichè abbiam veduto che egli si moltiplica per mezzo di queste e diviene più oggetti, e ciò prendendolo come subietto dialettico, riceve anche la qualità di moltiplice.

Si distingua dunque nell'uomo due maniere d'oggetti, l'oggetto di prima e l'oggetto di seconda intuizione. L'oggetto di prima intuizione è quello che informa l'intelletto umano e in cui si porta il primo atto intuitivo, col qual oggetto si conoscono poi tutti i percepiti sensibili, e le astrazioni e relazioni di questi. D'un tale oggetto si dee negare ogni moltiplicità. L'altro oggetto è la stessa essenza reale, che, in quant'è contenuta nell'oggetto,

e però è solo possibile, s'intuisce colle successive intuizioni: esso è l'essenza reale conosciuta e resa conoscibile dall'oggetto. Quest'oggetto, ossia questo cognito può essere moltiplice, perchè l'essenza reale intuita in esso può esser moltiplice. In fatti abbiamo detto che di questi generi d'oggetti ce ne sono *molti*, come molti sono i sensibili cogniti, e tutti quegli astratti che da essi si deducono. Questi molti possono aver un ordine tra loro, e quindi divenire un oggetto solo organato, il quale è, in questo senso, moltiplice. Tali sono quelle idee, le cui parti rimangono distinte in esse come altrettante idee. Così l'idea dell'universo può contenere tutti gli enti dell'universo legati tra loro in un solo tutto; e tale oggetto o idea per questo appunto sarebbe moltiplice d'una moltiplicità partecipata dall'essenza reale moltiplice che contiene e rende cognita.

Articolo VII.

Della semplicità e della composizione dialettica.

609. Il *dialettico*, come l'abbiam definito, è ciò che finge o suppone la mente nelle sue operazioni, e che non è tale in sè stesso, cioè prescindendo dall'operazione della mente.

Il *dialettico* si distingue dal *dianoetico* in questo, che il dianoetico è ciò che produce la mente nelle cose in sè essenti, per modo che la mente concorre colle sue operazioni a fare che la cosa sia tale in sè stessa, com'è: onde il *dianoetico* non è il prodotto non essente d'una finzione, ma il prodotto vero d'una causazione, laddove il *dialettico* è il prodotto d'una mera finzione o supposizione mentale.

Questa cosa finta o supposta dalla mente, per bisogno di procedere ad altre sue operazioni, è moltiplice, e suol essere per lo più solo un elemento dell'operazione. E veramente un *elemento dialettico* si mescola in tutto il pensare umano, eccetto che nel *pensare assoluto*, il quale è appunto quello che fu purgato da ogni elemento dialettico (*Logic.* 36-42).

Ma perchè appunto qualche *elemento dialettico* si mescola da per tutto, per questo riuscirebbe lungo, e difficile, il raccoglierne

tutte le sue apparizioni e diverse forme; e lasciando ad altri questa ricerca, a noi basti di parlarne quel tanto che è richiesto dal bisogno del nostro discorso, e anzichè farne un trattato tutt'unito — il che sarebbe pure utilissimo — parlarne qua e colà all'occasione.

Abbiamo distinto di sopra ciò che è *dialettico* da ciò che è *oggettivo*, e detto che il semplice e il composto dialettico è quello che si predica d'un reale, il quale non è subietto compiuto e atto ad avere un'esistenza propria, e che tuttavia è preso e supposto dalla mente come fosse un vero e compiuto subietto. Questo non è a dir vero che una sola classe di subietti dialettici (*Logic.* 422, 423), giacchè anche l'oggetto, il nulla, e ogni relazione si può rivestire della forma dialettica di subietto.

Ma noi dobbiamo considerare che nella predicazione del semplice e del composto può esser dialettico il subietto, ma può anche in quella vece esser dialettico, cioè finto dalla mente, il predicato di composto; ovvero esser dialettico tanto il subietto quanto il predicato.

Se io dico, a ragion d'esempio, che la facoltà di volere è moltiplice perchè ha la funzione del volere semplicemente e quella dello scegliere, io ho finto dialetticamente il subietto, perchè la facoltà di volere è bensì un reale, ma non tale che costituisca un subietto perfetto in sè esistente. Ma il predicato di moltiplice è *reale* e non dialettico.

Se all'incontro io distinguo molte proprietà o attributi in Dio e così gli do una *moltiplicità*, questa moltiplicità non è che un predicato dialettico cioè finto dalla mente, laddove il subietto è reale. In fatti non c'è punto in Dio quella moltiplicità.

Se io dico, che la nazione ordinata a stato è una e semplice, io ho dialetticamente finto tanto il subietto quanto il predicato, perchè la nazione non è un subietto sussistente se non per la mente, che come tale il considera, e realmente questo subietto dialettico è moltiplice perchè composto di molti subietti reali, onde anche il predicato di semplice è solo dialettico.

La nazione è una e semplice come oggetto della mente: laonde il subietto che fingo in questo caso è di quella specie, di cui abbiamo innanzi parlato, la cui natura sta in questo, nel prendere l'oggetto nella sua unità oggettiva e fingere che quest'uno sia subietto.

Articolo VIII.

Del Composto dianoetico.

610. Ma da queste tre classi di semplice e di composto dialettico, in cui 1.° o il subietto, 2.° o il predicato di semplice e di composto, 3.° o l'un e l'altro è un'entità dialettica, è da distinguersi il *composto dianoetico*, che è il composto oggettivo realizzato, nel quale composto dianoetico c'è una composizione non finta dalla mente, ma dalla mente prodotta nelle cose reali. Così un ente reale che in sè esiste, e che può essere un vero e perfetto subietto, vedesi composto di un elemento generico, e d'uno specifico, e questo sostanziale o accidentale; di un elemento indeterminato che resta uguale (materia), e di una determinazione che si muta (forma); di un elemento potenziale (potenza), e di un elemento attuale (atto).

Ciascuno di questi elementi è un reale distinto dall'altro, ma la loro distinzione proviene unicamente dalla relazione di procedenza che l'ente reale finito ha coll'ente obiettivo. In fatti nell'ente reale in sè esistente questi elementi sono così uniti che formano un ente solo, e non si possono separare in modo che sussistano in sè separati. Onde dunque la loro distinzione che li rende molti e quindi l'ente molteplice? Unicamente da questo che essi sono nell'oggetto, dove l'una cosa si può separare dall'altra pensandola a parte, come un oggetto diverso, cioè un'essenza di natura diversa. La *separazione* dunque che *hanno nell'oggetto* ossia nel loro tipo — potendosi l'essenza ch'egli contiene scomporre in più essenze al tutto diverse — si dice ne'reali, come realizzazioni di tali tipi, *distinzione reale*.

Ora dicevamo che la *distinzione reale* non è finta dalla mente pel semplice bisogno di ragionare, ossia *dialettica*, ma che è vera, e *dianoetica*, il che apparisce dalla chiara nozione di ciò che noi chiamiamo l'elemento dianoetico de'reali. Abbiamo veduto che questo consiste nella condizione necessaria, che hanno gli enti reali per esistere, d'avere una intima unione col loro concetto tipico. Questa necessità consiste in questo, che tutti gli enti reali di cui parliamo sono *enti reali conosciuti*; perocchè

se non fossero conosciuti non sarebbero. In fatti, rimossa da loro ogni conoscibilità, che cosa rimarrebbero essi? Un assurdo, un che non pensabile. Ma il non pensabile è il non possibile (*Ideol.* 395, 424, 1070); e il non possibile è ciò che non può esistere. È dunque necessario all'ente finito d'esser pensabile, acciocchè sussista. Ma se gli è essenziale l'*esser pensabile*, dunque gli è necessario anche l'*esser pensato*. Poichè se non fosse pensato da qualche mente, egli non sarebbe nè pure pensabile. E in fatti ad esser pensabile basta che ci sia una qualche mente in potenza. Ma tutte le menti non possono essere in potenza. Poichè se tutte le menti fossero in potenza e nessuna in atto, esse non potrebbero mai passare dalla potenza all'atto, e quindi non potrebbero mai pensare l'ente finito. Se nessuna mente potesse pensarlo, egli non sarebbe dunque pensabile. È dunque necessario ammettere anteriormente alle menti in potenza una mente attualissima. Ma se c'è una mente attualissima, questa penserebbe l'ente finito. L'ente finito dunque non esiste, se non è da qualche mente pensato. La condizione dunque d'*esser pensato*, necessaria alla sussistenza dell'ente finito in sè, è l'elemento suo dianoetico, non finto dalla mente, ma inchiuso nella sua esistenza. Non solo dunque l'uomo parla sempre e ragiona degli enti reali in quanto sono da lui pensati, ma all'ente stesso reale è essenziale l'esser pensato: quest'è un suo primo costitutivo, quello che abbiam detto essergli dato dall'essere oggettivo, l'oggettività (499-501; 521, 522).

641. Posto dunque che l'ente reale non è tale se non pensato, cioè essente nell'oggetto, di lui si predica quello che si vede nell'oggetto che lo rende inteso. Ma nell'oggetto c'è la *separazione* di più essenze: dunque si dice che nell'ente reale c'è una *distinzione reale* di tali essenze, benchè nella realità stessa queste essenze sieno una cosa sola, costituendo un solo ente.

La composizione dianoetica dunque è quella che si trova nell'*ente reale* a cagion ch'egli è essenzialmente nell'oggetto. Essendo adunque il medesimo e identico ente nell'oggetto — perchè dicesi pensato per questo che è nell'oggetto, — e fuori dell'oggetto, e vedendosi composto in quant'è nell'oggetto, e non composto di questa composizione in quant'è fuori dell'oggetto; dicesi che in quant'è fuori dell'oggetto non ha questa specie di

moltiplicità ma che è uno, e dicesi pure che egli stesso, per la sua identità, ha una moltiplicità dianoetica, perchè non si può separare dal suo oggetto, dalla congiunzione col quale la riceve; e però questi elementi nell'oggetto separati, e nella sua realizzazione unificati, si dicono in questa non separati, ma *realmente distinti*.

Solamente è qui da aggiungersi una considerazione importante. Quello che abbiamo detto, che gli elementi dianoetici non si trovano divisi nell'ente reale, unicamente come reale, va inteso degli elementi degli enti non personali, che sono subietti incompleti. Negli enti personali poi è da considerare, che v'ha un elemento che veramente e realmente si separa dal resto, si separa, dico,.in sè stesso, e a sè stesso, e questo è lo stesso principio personale subietto completo. Ma il resto che è congiunto al principio personale non si separa, ma fa una cosa con esso.

Vi ha dunque una separazione reale d'un elemento dall'altro, ma non reciproca dell'altro dal primo. Questa separazione relativa è reale insieme e dianoetica; poichè l'essere il principio personale a se stesso, separato e diviso dal resto, è quello che lo costituisce, e perciò è reale; ma è anche dianoetica, perchè lo stesso principio personale è costituito dalla mente e dalla coscienza propria; e queste dall'intuizione dell'oggetto.

Articolo IX.

Del semplice e del composto ne' reali.

612. Ora venendo noi a parlare del semplice e del composto ne'reali, non c'è possibile, o almeno non troviamo utile, di separare interamente questo discorso dagli altri generi di composto e di semplice, di cui sin qui abbiamo parlato, che furono l'oggettivo, il dialettico, e il dianoetico; perchè questi s'intromettono di novo in tutti i discorsi che noi facciamo degli enti reali; e il separarneli sistematicamente renderebbe sommamente astratto e difficile il discorso. Ci basterà dunque d'indicarli, quando intervengono; e questo stesso gioverà ad illustrarli maggiormente.

Gli enti reali non sono sempre subietti completi: non sono tali gli estrasoggettivi, nè gli enti-termine; e però s'intenda una volta per sempre che ogni qual volta noi parliamo degli enti che non sono persone, come fossero de' veri e completi subietti, c'entra sempre nel discorso un elemento dialettico: colla quale avvertenza s'eviterà ogni equivocazione.

Lasciando dunque questo, e parlando di tutti gli enti reali, conviene distribuirli in due classi.

613. Alcuni sono costituiti enti dal nesso che congiunge diverse entità — sieno essenze dianoetiche o tali che anche separate possano sussistere, — e allora in questo *nesso* giace la natura dell'ente, come pure la natura dell'uno. Le stesse entità, che vengono congiunte insieme da quel nesso o principio, per sè non costituiscono l'ente, ma sono condizione dell'ente; chè non ci potrebbe essere il nesso se non ci fossero le entità da connettersi. Il nesso dunque, e però l'ente, ha una relazione essenziale con esse.

Dalla considerazione di questa classe di enti trasse l'origine quella distinzione antichissima della *forma* e della *materia*. Il nesso reale, la virtù uniente, o il principio è la forma dell'ente, quella che costituisce formalmente l'ente, e a cui si riferisce il nome che gli s'impone (*Psicol.* 735-822). All'incontro le entità connesse insieme da quella virtù uniente non costituiscono per sè stesse quell'ente, ma ne sono parte integrante e condizione necessaria, e si possono considerare, da sè prese, come un rudimento e una predisposizione alla costituzione di quell'ente, e una specie di potenzialità di quell'ente, in quanto che esse sono atte a ricevere quella connessione nella quale sta l'atto dell'ente.

Questa virtù reale e unitiva, che costituisce il subietto — completo o incompleto — e l'ente stesso subiettivamente, è di tal natura che non può esistere se non in quelle entità che congiunge, e però ha un'esistenza *dipendente* da altro, cioè da quelle entità che non sono lui, e che però si chiamano anche la sua *materia* (1).

(1) La parola greca ὕλη cioè *selva*, che si prende a significar *materia*, ha seco il concetto d'una moltitudine non ridotta ad unità. E lo stesso viene a

Ora a questa classe di enti reali compete l'*unità*, comune ad ogni altro ente, ma non così la *perfetta semplicità*, atteso che quella virtù unitiva dipendendo da altro, non può stare da sè sola, e però quell'ente non può stare da sè solo, ma è obbligato di stare colle entità che congiunge e unifica. Benchè dunque l'ente sia sempre *uno*, tuttavia quell'ente non dicesi del tutto semplice, ma sotto questo riguardo composto.

E qui pure si vede non esserci vera contraddizione nell'attribuire all'ente da una parte l'*unità* e dall'altra la *moltiplicità* della composizione; perocchè l'unità si attribuisce alla *virtù uniente* che è l'*atto dell'ente*, e la moltiplicità si attribuisce alle entità che si uniscono, nelle quali non istà l'atto dell'ente, ma sono condizioni inseparabili. Non si afferma dunque e si nega simultaneamente la stessa cosa dello stesso subietto sotto lo stesso aspetto. Veniamo alla seconda classe di enti.

614. Questa è la classe di quegli enti ne'quali l'atto dell'ente — il subietto — non giace nell'unione di più entità, ma finisce in sè medesimo; e però s'esclude da tali enti ogni moltiplicità di composizione. A questi enti non appartiene solamente il predicato comune dell'*unità*, ma ancor quello della *semplicità*.

È qui da osservare, acciocchè non nascano equivoci, che i vocaboli materia e forma furono presi, come tutti gli altri dell'Ontologia antica, dall'osservazione de'corpi. Poichè i nomi sostantivi spesse volte si applicano a' corpi in quanto hanno una data forma, come una statua, un vaso, un tridente, un anello e simili. Questi nomi esprimono il pensiero che considera come ente la forma, e la materia che soggiace a questa forma come una *condizione essenziale*, ma non come l'ente nominato: l'atto pel quale questo ente è -- il subietto -- giace nella forma, che è il nesso che unisce in quella data unità le entità molteplici. Questo *nesso*, cioè questa forma, che si esprime con un nome sostantivo, ha un atto suo, che la mente considera come l'atto costitutivo di quell'ente speciale; ma poichè quest'atto non è che un atto unitivo d'altre entità — benchè sia un atto reale, — perciò

significare la parola τὰ στοιχεῖα usata pure a significare la materia, e non solo la materia corporea, ma anche la spirituale e ideale, come si può vedere in Aristotele, *Metaph.* I, 6. Cf. Trendelenburg *In Arist. De An.* I, 2, 7.

egli suppone davanti a sè *essenzialmente* degli altri atti entitativi, come nel caso nostro l'atto pel quale sussistono gli elementi corporei, che compongono la statua, o alcun'altra delle cose nominate.

E allorquando l'atto entitativo del nesso è sorretto da questi atti precedenti, entitativi anch'essi, allora l'atto del nesso — nel caso nostro la forma — viene chiamato più propriamente *forma sostanziale*, che non sia *sostanza*.

Ma su questa origine della parola *forma* e *materia* conviene che noi facciamo qualche altra osservazione.

615. 1.° In virtù del parlar formale e dialettico, la mente considera come *ente* tutto ciò che vuole, anche quello che non è ente in sè, che non è un subietto reale. Laonde non c'è cosa alcuna per accidentale che sia o imaginaria e fin anche assurda, che non possa prendersi come il subietto di una proposizione, per esempio: « il rosso è un colore, il nulla è l'esclusione dell'ente, il contradittorio non può pensarsi, ecc. »; delle quali proposizioni il rosso, il nulla, il contradittorio sono subietti. Ora il subietto è sempre considerato come assolutamente ente. Ma conviene osservare, se l'ente, che forma il subietto del discorso, sia puramente dialettico, ovvero se sia ente in sè, con indipendenza dal modo di concepirlo.

Degli enti dialettici poi ce ne sono di molte sorti; onde convien vedere di qual sorte sia quello di cui si parla. Così gli stessi nomi sostantivi, che s'impongono ai corpi per una forma data loro, esprimono enti, che, non a torto, si possono dire dialettici, non perchè la cosa che si esprime sia puramente relativa alla mente, chè la forma è una vera determinazione della materia, ma perchè è la mente quella che considera quella forma, in cui termina quella materia, come l'atto subiettivo dell'ente che nomina, e ciò per certi bisogni che ha l'uomo di così fare.

Ora molte cose sono vere dell'ente dialettico, che non sono vere dell'ente quale è, prescindendo dal modo del concepire umano, e di questo sono vere le contrarie. Il che apre un altro fonte di *antinomie*, le quali si conciliano colla distinzione tra l'ente assunto come tale dialetticamente, e l'ente qual è, prescindendo da questo modo dialettico di concepirlo. E veramente se si proponesse la questione: « se la *statua* sia un ente, » si

potrebbe sostenere il pro e il contra senza mai intendersi, poichè si potrà provare che è un ente mostrando che si nomina con un nome sostantivo, e che è diverso, non per qualche accidente ma del tutto, da ogni altro ente; ma chi vorrà negarlo, dirà che la sola materia è l'ente, perchè è l'atto primo che fa sussistere la statua, e che l'una piuttosto che l'altra forma è alla materia accidentale. Di questo genere erano le argomentazioni de' sofisti, i quali promettevano di difendere il pro e il contra di ogni cosa. Ma il sofisma è sciolto in questo modo: « Se si prende tanto la statua, cioè la forma, quanto la materia come un subietto dialettico, le due proposizioni contradittorie sono vere, perchè non fanno che permutare il subietto, dicendo l'una: « la statua è un ente », e l'altra « la materia che compone la statua è un ente »: qui non c'è contradizione. Ma se poi si domanda se questi sono due enti, conviene rispondere di no; poichè la *statua* cioè la forma è un ente che suppone come sua condizione per esser tale una materia; e la *materia* è un ente che suppone una forma cioè de' limiti che la determinino come sua condizione per esser tale. Sono dunque due modi dialettici di concepire il medesimo ente, nel primo de' quali entra necessariamente una materia qualunque, ma che la materia sia questa o quella, piuttosto legno che pietra o metallo, è *accidentale*; nel secondo entra necessariamente una forma qualunque, ma che la forma sia piuttosto quella che questa, di statua piuttosto che di cubo o d'altra figura, è *accidentale*. Ma qual è dunque il vero ente, ossia il vero subietto reale nella statua inanimata? Abbiamo già veduto, che gli enti-termine sono tutti *subietti per supposizione* (*Logic.* 434). Ora ciò che la mente suppone come subietto reale è la *materia* definita dalla forma: appartenendo la materia alla *realità* che costituisce sempre l'*ente finito*.

616. 2.° Il modo dunque dialettico, col quale la mente concepisce, cangia una limitazione, un'accidente qualunque, come è la forma d'estensione rispetto alla materia corporea, in un ente, quando pur non è tale, o almeno prende una tale limitazione per la *base* dell'ente, per l'atto costitutivo e specifico di lui, come quando si definisce la statua come un ente; e ciò perchè l'uomo dà grande importanza alla forma d'estensione della statua per le relazioni che vi annette col suo pensiero, le dà più impor-

tanza che alla materia. Gli antichi non meditarono abbastanza su questa maniera dialettica di concepire, per la quale l'uomo s'allontana dalla natura propria dell'ente, ed anzi Aristotele trasse tutta la sua Logica dal concepire dialettico, prendendolo spessissimo per un fedele rappresentante degli enti; il che obligò poi gli Scolastici ad entrare nel ginepraio d'innumerevoli sottigliezze e distinzioni per ispacciarsi dalle obiezioni che provenivano dalla natura degli enti quali sono in sè.

Prendendo dunque la *forma* e la *materia* de' corpi nel detto modo dialettico e considerando la forma, che in sè non è che una limitazione accidentale, come base che costituisce gli enti corporei nelle loro specie, si applicarono quelle due parole, per una estensione di significato, ai due elementi che si possono distinguere negli enti finiti, cioè all'*elemento potenziale* e all'*elemento attuale*. Vale a dire, si osservò che l'ente finito ha in sè stesso un *ordine di generazione*. L'ordine di generazione che si osserva nell'ente finito è questo: « Data un'entità qualunque pensabile dalla mente, un'entità o semplice o moltiplice, si può pensare che questa entità acquisti qualche novo atto che ferma l'attenzione dell'uomo per l'importanza che ha per lui, in qualunque sia maniera l'acquisti, e quell'entità con questo novo atto si può considerare, dialetticamente, per un altro ente. Ciò fatto si dice, che l'atto acquistato è la *forma* di questo ente, e che l'entità pensata precedentemente all'acquisto di quest'atto è la materia di quest'ente », generalizzandosi, appunto come dicevamo, quello che accade ne'corpi. Così precedentemente alla forma della statua si pensa la materia, come l'elemento potenziale della statua, cioè come quell'entità che può ricevere questa forma: la forma poi della statua è l'*elemento attuale*, è il novo atto che si aggiunge alla materia, e che si prende per base del novo ente, come l'atto entitativo, per certe relazioni interessanti, come dicevamo, che vi aggiunge la mente.

Quindi, tutto ciò che in un dato ente si può pensare prima di questo ultimo atto, costitutivo del novo ente, e come *in potenza* a riceverlo, fu chiamato materia: l'*atto* stesso poi fu chiamato forma.

Queste due parole dunque di *materia* e di *forma* furono adoperate non solo nell'ordine delle sostanze, ma anche nell'ordine

degli accidenti: e nell'ordine logico, come quando si distingue la materia e la forma delle proposizioni: e nell'ordine grammaticale, come quando si considerano le sillabe come materia del vocabolo o le voci come materia della costruzione: e nell'ordine morale, come quando si distingue il peccato materiale dal formale; e in qualunque altro ordine di cose di cui l'uomo ragioni. Il che mostra come questa distinzione si estenda tanto, quanto il pensar dialettico, sia dialettico puro, o dialettico e ad un tempo conforme alla natura degli enti in sè.

Sovente però accade che gli antichi e gli Scolastici stessi ripugnino a dare questa estensione di significato alla parola materia, e S. Tommaso dice espressamente che questa parola si applica impropriamente alle nature intellettuali, e impropriamente si estende a tutto ciò che è in potenza in qualunque modo, cioè che abbia una potenzialità qualunque, e che il significato proprio di materia è « ciò che è in pura potenza » cioè senza alcun atto; e però nega che le dette nature intellettuali sieno composte di materia e di forma, benchè abbiano qualche potenza, ma accorda che sieno così composte qualora si dia alla parola materia il senso più esteso (1). Sono così comode quelle due parole e così comuni nell'uso a distinguere l'elemento potenziale e l'attuale dell'ente, che, a malgrado di tale osservazione, gli stessi Scolastici le usano spesso nel significato più esteso che abbiamo accennato.

617. Intanto da tutto quello che abbiamo detto apparisce:

1.° Che in molti enti convien distinguere la *base* dell'ente dalle *appendici* che compiono l'ente.

2.° Che la base dell'ente — a cui si riferisce il nome *sostantivo,* col quale l'ente si denomina — è sempre una e semplice, e le appendici possono essere moltiplici.

3.° Che la distinzione de'due elementi, di cui si compongono tali enti, cioè la *base* e le *appendici*, ha luogo tanto negli enti

(1) *Si materia dicatur omne illud quod est in potentia quocumque modo, et forma dicatur omnis actus, necesse est ponere, quod anima humana et quælibet substantia creata sit composita ex materia et forma. — Si vero materia proprie accipiatur pro illo quod est potentia tantum, sic impossibile est quod anima humana sit composita ex materia et forma.* Quodl. III, xx.

che sono o possono essere reali, o si suppongono reali, quanto ne'puramente dialettici.

Articolo X.

Continuazione. — Dottrina della base e delle appendici degli enti.

618. A questo si deve aggiungere, che la relazione tra la *base* dell'ente e le sue *appendici* è di molte sorti tanto negli enti puramente dialettici quanto ne'reali — sieno tali in atto o in potenza, o supposti tali. — Quindi si apre il campo ad una ricerca ontologica di grande importanza, qual'è quella di determinare le varie sorti di relazione che possono averci tra la *base* dell'ente e le sue *appendici,* e ciò non meno nell'ordine degli enti reali che nell'ordine degli enti dialettici. Ma poichè la distinzione tra la base e le appendici dell'ente non può cadere che in enti finiti, come a suo luogo meglio vedremo, perciò la ricerca appartiene propriamente alla Cosmologia, che è la scienza dell'ente finito. Tuttavia è impossibile dare la dottrina dell'infinito senza quella del finito, dal quale la mente umana è obbligata a incominciare quando vuol determinare l'essere che non intuisce se non in uno stato d'indeterminazione, e così pure è impossibile dare la dottrina dell'ente in universale, che è propriamente l'Ontologia, se non si prende dagli enti finiti le mosse. Perciò noi non possiamo qui trascurare del tutto questa ricerca, e parlando del concetto di semplicità ci è uopo ricorrervi.

Diciamo dunque intanto che la relazione tra la *base* dell'ente e le sue *appendici* primieramente è di due sorti.

619. I. Ci hanno degli enti ne' quali tolta via la base è bensì tolto via l'ente, ma non ogni ente, chè le entità, che venivano unificate dal nesso, rimangono enti diversi dall'ente di prima, che era costituito dal detto nesso come da sua base.

Questo avviene ogni qualvolta col perdersi la base dell'ente, che è l'atto che lo costituisce e a cui si riferisce il nome sostantivo, rimane un'altra base che per essere diversa costituisce un'altro ente diverso dal primo.

Ora quest'altra base, che rimane dopo distrutta la base superiore

da cui l'ente si denominava, è di varie maniere: talora rimane una base sola, talora rimangono più basi: nel primo caso rimane un'ente solo, nel secondo più enti: talora la base che rimane prima esisteva solo in potenza, e colla distruzione della base soprapposta ella passa all'atto, e costituisce immediatamente un altro ente: talora finalmente la base sottoposta era in atto anch'essa, ma relativamente alla base superiore dell'ente teneva il grado di semplice appendice. Classifichiamo dunque questa composizione intima dell'ente nel modo seguente.

620. *A*. Enti ne'quali, distrutta la base e con essa l'ente specificato dalla medesima, si formano incontanente altre basi, e quindi altri enti che non esistevano prima.

1.° Questo accade in quelli enti che si considerano composti di sola materia corporea e hanno per loro base o atto costitutivo la forma che tiene insieme questa materia (1).

Poichè, tolta alla materia la sua forma, subito se ne discopre un'altra, e questa serve di base al novo ente. Così se alla statua si toglie la sua forma di statua, ella prenderà altre forme, e la stessa materia sotto altre forme si considererà come un complesso d'altri enti, se si ridusse in più pezzi, o come un ente solo, se non si spezzò, ma le si diede solo altra forma, come una statua di cera ridotta alla forma di sfera.

2.° Accade lo stesso in quegli enti che si compongono di principî sensitivi e di termini estesi. Noi supponiamo che la materia non si separi mai da tutti i principî sensitivi. Attenendoci dunque a questa teoria esposta nella Psicologia diciamo, che qualora muore un animale, per distruzione dell'organismo,

(1) Suppongo qui che la materia sia tenuta insieme dalla forma, non perchè la forma sia quella che la tiene realmente, ma perchè dialetticamente si considera come base dell'ente, e si nomina statua, o vaso, o altro significante forma. Quando poi si dovesse considerare per base dell'ente ciò che realmente tiene unita la materia, e che si può chiamar *forza*, si avrebbe una base incognita, ed è la base dell'ente materiale, quando questo si considera con un concetto negativo, o indeterminato, come « una forza diffusa nell'estensione ». Che se con una ricerca cosmologica ed ontologica si vuol determinare e rendere positivo il concetto di *forza*, s'arriverà, secondo noi, a principî sensitivi, di cui la materia sia termine, come fu esposto nella *Psicologia*, e allora vale quello che diciamo al n.° 2.°

la materia o ritiene delle organizzazioni parziali che danno luogo ad altri enti animali, o rimane del tutto disorganizzata, e gli elementi non cessano perciò di essere termini estesi di principî elementari che sentono. Alla distruzione dunque d'un animale perisce la base dell'ente e l'ente stesso, e perde il suo nome, ma succedono altre basi e altri enti, cioè altri principî sensitivi, che, rimanendo separati a cagione che separati sono i loro termini, s'individuano, e così si costituiscono in altri enti diversi da quello che era prima, e che è perito.

621. *B.* Enti ne' quali la base dell'ente separata dalle sue appendici rimane sussistente, e le appendici stesse separate conservano una loro propria base che prima esisteva, ma non era considerata come base, ma come appendice della base superiore.

Che certe basi sussistano anche separate da certe loro appendici che prima costituivano parte della loro materia, si vede negli enti composti d'anima intellettiva e di corpo animato, come nell'uomo, e ciò perchè la base, cioè il principio intellettivo perfettamente semplice, ha un atto compiuto suo proprio indipendente dalle dette sue appendici, e però è indistruttibile ancor che perda le dette appendici. Ciò che costituisce l'*ente* in tal caso rimane identico, e però rimane identico l'ente reale, benchè abbia perduto certa attività che gli davano le dette sue appendici. Tuttavia quando la detta base ha tutte le sue appendici, riceve un nome sostantivo, che nel caso nostro è quello di *uomo*. Questo nome è diverso da quel nome sostantivo pure che riceve la *base* separata, che nel nostro caso è quello d'*anima intellettiva*. Questi due nomi sostantivi esprimono, solo dialetticamente, due enti; ma realmente la parola *uomo* esprime lo stesso ente che viene espresso dalla parola *anima intellettiva*, esprimendo i due vocaboli la stessa *base* dell'ente, ma uno de'due vocaboli esprime la *base* con maggiori appendici che non faccia l'altro.

Quando dunque si dice *uomo*, l'ente si ripone dalla mente nel composto della base colle appendici, e di conseguente si dice distrutta questa sostanza, o quest'ente, perchè è distrutto questo composto. Ma la sostanza così considerata, cioè riposta nel nesso che passa tra un atto che sta da sè, e che sussiste anche solo, e alcune appendici di quest'atto, risulta da due parti, una delle

quali è principale e non solo è base di ente, ma anche è base d'una tale sostanza composta, e questa base principale riceve a un certo titolo il nome di persona. Onde anche distrutta e scomposta questa sostanza, rimane la *persona* identica, che è sostanza semplice.

Quanto poi alle appendici di cui parliamo, cioè al corpo animato, non è certo impossibile il pensare, che dalla potenza divina possa esser da lui divisa l'anima intellettiva ed egli tuttavia rimanersi nella qualità d'animale, rimanendo il principio animale, che prima esisteva come appendice, siccome base del novo ente, cioè del puro animale che rimarrebbe. Ma non crediamo che questo possa avvenire se non per miracolo, attese le considerazioni da noi fatte nella *Psicologia* su questo argomento (672-680). Basta nondimeno la possibilità assoluta di questo per dover assegnare a quest'ente possibile un posto nella presente classificazione degli enti secondo i diversi modi della loro scomposizione, o separazione dalle appendici.

Del resto dobbiam notare, che quando avvenisse questo miracolo di scomposizione, pel quale rimanesse da una parte l'anima intellettiva e dall'altra il corpo coll'organizzazione intatta e coll'animazione, si direbbe ancora con tutta verità e proprietà, l'uomo esser morto secondo il giusto concetto della morte dell'uomo da noi esposto (*Psicolog.* 670-700); e con egual verità si direbbe esser morto il corpo come corpo umano, poichè rimarrebbe privo della vita umana, benchè gli rimanesse la vita animale non più umana.

622. II. Vi hanno degli altri enti ne' quali alla *base*, cioè all'atto costitutivo dell'ente, sono così intimamente congiunte le sue appendici che annullata la base non restano più le appendici, ma queste stesse sono annullate. E questi enti si possono suddividere nel modo seguente, prendendo per principio della classificazione la relazione d' intimità tra la base e le appendici.

A. In quelli ne' quali tra la base e le appendici passa un vincolo così stretto che non solo, tolta la base, non rimane più nulla delle appendici, ma le appendici stesse sono contenute implicitamente nella base, e quindi il rimoverle del tutto è un rimovere la base, e questi sono enti semplici come dicevamo. — Si avverta che anche negli enti del numero I° la base di-

pende dalle appendici, come la forma della statua dalla materia; ma negli enti di cui qui parliamo la dipendenza o condizione d'esistere è reciproca, perchè non solo le appendici sono necessarie alla base, ma la base è necessaria alle appendici, acciocchè rimangano in qualunque sia modo. Così l'anima umana, che è il principio razionale, ha per sue appendici le diverse potenze, ma queste essendo implicitamente contenute in esso sono annullate con esso , e se si supponessero annullate le potenze , anche il principio razionale non si potrebbe più concepire, sarebbe dunque annullato.

B. In quelli ne' quali, tolta la base, sono tolte le appendici, ma pure alcune di queste potrebbero cessare senza che perisse la base e di conseguente, senza che si annullasse l'ente. Questa relazione tra la base e le appendici è quella che si esprime coi vocaboli di *sostanza* e di *accidente*, indicandosi col nome di sostanza l'atto o sia la base da cui l'ente si denomina, e per accidenti le appendici che possono variare rimanendo l'ente identico.

Questo ha luogo tanto in certi enti che sono puramente dialettici, quanto in enti reali. Negli enti dialettici accade questo, a ragion d'esempio, quando si prende per base un concetto astratto che si considera dialetticamente come sostanza e per appendici le sue determinazioni che si considerano come accidenti. Così se si parla d'una statua in genere, ciò che si contiene nella definizione della statua è la base o *sostanza dialettica*, più propriamente l'*essenza*, di quest'ente, e l'esser la statua grande o piccola, di pietra o di metallo, di uomo o di donna, bella o brutta e simili, si considerano come accidenti della statua che posson variare. Dico che possono variare, perchè la statua di tutti gli accidenti contradittorî dee averne uno, e, in questa generalità, gli accidenti non sono accidenti, ma appendici della classe precedente *A*; pure non non è necessario che de' due contradittorî la statua abbia piuttosto l'uno che l'altro.

Il che rende manifesto, che l'ente è sempre uno, e tuttavia ammette composizione per riguardo alle sue appendici entitative, e questa composizione può essere maggiore o minore. Laonde più si allontanano dalla *semplicità* e più composti sono quelli enti: *a*) che hanno più moltiplici appendici entitative, *b*) e ne'quali il nesso tra queste appendici e la base dell'ente è meno stretto.

Per lo contrario enti più semplici sono quelli: *a*) che hanno minor numero di tali appendici, *b*) e ne' quali il nesso tra le appendici e la base è più stretto.

CAPITOLO VIII.

Teoria dell' identità.

Articolo I.

Formazione del concetto d' identità. — Identità opposta al concetto di diversità dialettica, e identità opposta al concetto di diversità obiettiva.

623. Le cose dette involgono il concetto d' identità, che dobbiamo pure dichiarare.

Anche questo concetto si può applicare tanto agli enti dialettici, quanto ai reali.

In sè stesso non ha bisogno di spiegazione, essendo chiaro che *identico* è il contrario di *diverso*: pure tutti i concetti più semplici domandano attenzione e perspicacia nelle applicazioni, e danno de' risultati che la loro semplicità e facilità non facevano prevedere.

L'uomo non avrebbe mai pensato esplicitamente all' *identità*, non si sarebbe formata quest'astrazione, se non avesse trovato prima il *diverso*. Come l'uomo non si move spontaneamente a collocare la sua attenzione in qualità astratte senza un bisogno o uno stimolo, così senza di questi moventi non sarebbe mai venuto a pensare l'astratta identità (*Psicolog.* 1456-1473). Tre sono i passi che si fanno dalla mente umana per giugnere al pensiero della identità.

a). *Primo passo.* — Ella apprende enti diversi, e riflette, per qualunque sia causa, che sono diversi, cioè che l'uno non è l'altro: quindi il concetto di *diversità*. Questo concetto implica il suo opposto che è quello di *identità*: tuttavia questo rimane nella mente ancora implicito nel suo opposto. La mente non gli dà

ancora una separata attenzione. Come dunque, prima di pensare alla diversità degli enti percepiti, entrambi questi concetti, quello d'identità e quello di diversità, giacevano impliciti e indivisi nell'idea dell'essere, così il primo, che si renda esplicito, è quello di *diversità*, non essendo necessario, che, di due concetti correlativi, l'un e l'altro stia esplicitamente, che è quanto dire in separato, davanti all'attenzione della mente, purchè l'altro sia, in qualunque modo, nella mente stessa implicito ed indiviso.

b). *Secondo passo.* — Quando lo stesso oggetto si presenta più volte all'apprensione e all'attenzione dell'uomo, questi ha già una prima occasione di riconoscere, che quell'ente è identico a se stesso, dal qual riconoscimento può astrarre facilmente il concetto d'*identità*, e dargli un vocabolo che lo significhi in forma astratta. Acciocchè dunque lo spirito umano abbia l'occasione di fare quest'astrazione, è mestieri, che cangi qualche cosa, se non nell'oggetto stesso, almeno nelle *relazioni tra l'ente e il soggetto* che lo pensa, come sarebbe nel numero delle volte che si pensa ad esso, o nel modo diverso di concepirlo. Chè se nulla si cangiasse rispetto al soggetto che lo pensa, l'oggetto non si direbbe nè identico, nè diverso. Ma quando un oggetto si presenta più volte al pensiero, e si cangia l'atto, con cui il soggetto lo pensa, si cangia il tempo — e il soggetto stesso che lo pensa la seconda e la terza volta ha subìto intanto alcune modificazioni; — o finalmente si cangia il modo di pensarlo o la forma in cui si pensa, e allora sono pure cangiate e moltiplicate le relazioni tra l'oggetto e il soggetto pensante. Tuttavia nessuno di questi cangiamenti ha mutato l'oggetto in sè, la moltiplicità loro non l'ha per nulla reso moltiplice; è restato uno, e quello di prima. L'umana mente dunque arriva, per qualunque sia causa, a fare un confronto tra questa moltiplicità e variabilità soggettiva e l'oggetto che in sè realmente non la soffre; e per indicare questa condizione dell'oggetto al tutto immune dalle diversità, che si trovano negli atti del soggetto, dice, che l'ente o l'oggetto è identico con sè stesso. La parola *identità* dunque implica sempre qualche relazione con una *diversità*, e senza questa non si penserebbe mai quella, che altro non esprime se non la *negazione della diversità*.

Qui si domanderà, se dunque l'*identità* è qualche cosa di negativo, e non anzi di positivo? Poichè la *diversità* è, rispetto al-

l'ente, qualche cosa di defettivo e di mancante, come abbiamo detto del concetto di divisione e di parte (593 *sgg.*), l'opposto, cioè l'*identità* sembra dover essere qualche cosa di positivo. E certo, l'identità dell'ente indica la mancanza di quel difetto che è nella diversità dell'ente. Pure la mancanza di un difetto di ente non è in sè qualche cosa di positivo, ma il positivo corrispondente sta nell'ente privo di quel difetto. Di che si trae questa verità importante per la dialettica, che

« A un concetto che contiene un negativo non sempre corrisponde un concetto che contenga un positivo che stia da sè, ma talora ciò che gli corrisponde come positivo è qualche cosa di più di quello che importa la semplice correlazione ».

c). *Terzo passo.* — Finalmente uno stesso ente può presentarsi più volte all'attenzione e all'apprensione di un uomo con qualche varietà di forma o altra qualunque. Allora la mente umana confronta l'ente appreso più volte con quelle varietà, e nota ciò che non è stato cangiato e che rimase identico.

Questi due ultimi passi del pensiero producono i concetti di due generi d'identità. Il primo genere è d'un' *identità* opposta a una *diversità dialettica*, perchè si suppone che l'oggetto rimanga del tutto il medesimo e solo gli atti della mente sieno moltiplici; il secondo genere è d'un' *identità* opposta a una *diversità obiettiva*, perchè la diversità a cui l'identità si riferisce cade nell'oggetto stesso che presenta alla mente qualche varietà.

Articolo II.

Difficoltà che s'incontra ne' giudizî intorno alla identità degli enti. — Sede dell'identità. — Doppio genere di questi giudizî.

624. Nei giudizî che si pronunciano intorno all' identità degli enti la mente incontra sovente delle gravi e inaspettate difficoltà. Conviene dunque avere un principio, dal quale si riconosca quando si perda l'identità di un ente, e quando non si perda a malgrado di certe diversità che nascono in esso.

Ma poichè negli enti finiti la *realizzazione* loro è diversa dalla loro essenza, perciò un principio solo non si può avere per gli

enti finiti ***in quanto reali***, e per gli enti finiti ***in quanto essenziali***. Conviene stabilire questi due principî:

1.° Ogni qualvolta c'è una varietà qualunque nell'essenza, l'ente o l'entità ha perduto la sua identità; poichè se un ente o un'entità perde qualunque menoma parte della sua essenza, non è più desso, o dessa; ma un altro.

2.° Ogni qualvolta l'ente reale finito perde la sua base reale subiettiva, l'identità è perduta, non c'è più l'ente di prima.

Il nodo sta nel decidere, se quella varietà, che c'è sempre nell'apprensione dell'oggetto o nell'oggetto stesso, sia tale che tolga ciò che costituisce l'*essenza* dell'ente che è la sede dell'*identità* propria degli enti nella loro *forma oggettiva*, ovvero se tolga la *base* dell'ente che è la sede dell'identità degli enti nella loro *forma subiettiva* o *reale*. Quando poi si tratta dell'*identità* dell'essere stesso nelle sue tre forme, la sede dell'identità è di novo l'*essenza*, che, come dicemmo, costituisce anche la ragione delle stesse tre forme (170-176). Onde la sede dell'identità è sempre o l'*essenza*, o la *base dell'ente*, poichè, sia che si muti l'una, sia che si muti l'altra, l'ente è un altro, non è più quello di prima.

625. Ora come abbiamo distinti due generi d'identità, l'identità che corrisponde alla diversità o varietà subiettiva, e l'identità che corrisponde alla diversità o varietà obiettiva, così del pari due sono i sommi generi delle questioni e de'giudizî che si possono fare intorno all'identità. Poichè si può cercare l'una o l'altra identità, e per formulare le due questioni generiche di cui parliamo, esse si possono così esprimere:

1.ª *Questione generica intorno l'identità degli enti.* — Dati diversi atti della mente, ciascun de'quali ha il suo oggetto, si domanda se l'oggetto sia identico per tutti quegli atti d'una identità perfetta, di guisa che nulla affatto sia cangiato nell'oggetto, ma tutta la varietà e la moltiplicità appartenga agli atti del subietto che replicatamente lo pensa, e però sia *estrinseca* all'oggetto.

2.ª *Questione generica intorno l'identità degli enti* — Dati più oggetti davanti al pensiero, che mostrano qualche varietà tra loro, si domanda se l'ente in essi rimanga *identico* a malgrado

di quella varietà che hanno in sè stessi, e però a malgrado d'una varietà *intrinseca* all'oggetto stesso.

Egli è chiaro, che il primo genere di queste due questioni ha per intento di trovare un'*identità perfetta*, perchè non riguarda le varietà che sono nell'ente, ma unicamente si riferisce alla varietà e diversità che nasce dalla moltiplicità degli atti del subietto che lo concepisce, o dalla diversità del modo di concepirlo, o dalla forma in cui si concepisce.

Tanto il primo, quanto il secondo genere di questioni può farsi intorno a qualunque oggetto del pensiero, sia quest'oggetto un ente, o una semplice entità, sia l'essere o le forme dell'essere, o un concreto o un astratto, o un ente in sè, o un ente puramente dialettico.

Dal che procede, che la prima regola per riconoscere l'identità degli oggetti, sia che si tratti dell'una o dell' altra identità, è quella di ben afferrare e ritenere col pensiero « qual sia il preciso oggetto di cui si cerca l'identità ». Poichè l'incaglio che s'incorre in tali ricerche consiste per lo più nel confondere l'oggetto, di cui si cerca l'identità, con altri oggetti a lui mescolati nel ragionamento e con esso lui legati per varie relazioni.

Articolo III.

Identità relativa alla varietà estrinseca.

626. Venendo dunque al primo genere, l'identità a cui mira il primo genere di questioni, la *varietà estrinseca* a cui s'oppone tale identità dicemmo consistere « nella diversa relazione che passa tra il subietto pensante e la cosa pensata, senza che questa diversità di relazione rechi alcuna mutazione intrinseca nell'entità contenuta nell'oggetto, che è la cosa pensata. » La diversità o varietà è tutta dalla parte degli atti del subietto pensante.

Ora la varietà che si può concepire negli atti d'un ente pensante un'identica entità è di molte sorti.

§ 1.

Prima specie di varietà estrinseca all'entità pensata: moltiplicità degli atti del pensiero: *giudizî sull' identità dell' entità pensata con atti uguali moltiplici.*

627. Se colui che pensa un'entità cessa dal pensarla attualmente, e poi rinnova l'atto del pensiero, e la pensa ugualmente senza discoprire in essa alcuna novità, egli pronuncia il giudizio, che l'*entità* pensata con quegli atti moltiplici è identica.

Acciocchè questo giudizio sia vero è necessario che l' *entità*, di cui si tratta, non si sia veramente cangiata in sè stessa. Poichè potrebbe essersi cangiata, e tuttavia apparire la stessa. Ci può esser dunque un'*identità apparente*. E qui si presenta già una prima difficoltà in questi giudizî intorno all'*identità*, la qual consiste appunto nell'assicurarsi, che non si tratti forse d'un'apparenza d'identità in vece che d'una vera identità della cosa che si percepisce o si pensa.

Ora dato che l'entità non si sia veramente cangiata, qui noi abbiamo « un'*entità identica* a fronte di replicati atti del pensiero, che sebbene tutti uguali come li supponiamo, tuttavia l'uno non è l'altro, e però a fronte d'una *varietà numerica di atti.* »

Ma che poi l'entità non si sia veramente cangiata, e però non apparisca già solamente, ma anche sia da vero quella di prima identicamente, questo non dipende dalla mente che la pensa, ma dalla natura dell'entità stessa. Poichè se questa avesse subìto cangiamento, senza che il pensatore se ne fosse avveduto, non sarebbe identica, ma solo apparirebbe tale. Ora supposto questo cangiamento, esso apparterrebbe alla *varietà intrinseca*, e però « i giudizî che si pronunciano su quella identità che s' oppone alla varietà estrinseca, cioè alla varietà degli atti del subietto pensante, non si possono verificare se non ricorrendo a'que giudizî che si pronunciano su quella identità che s'oppone alla varietà intrinseca »: quelli dipendono da questi per essere avverati.

Questo vale per tutte le specie di varietà estrinseca all'entità, di cui si vuol pronunciare l'identità.

§ 2.

Seconda specie di varietà estrinseca all'entità pensata: modi diversi di pensare: *giudizî sull'identità dell'entità pensata con modi diversi.*

628. Un'entità identica si può pensare più volte non solo con atti uguali, ma con modi diversi. Qualora l'*entità* pensata rimanga la medesima, e non cangi altro che il modo con cui si pensa, ella è identica, perchè la varietà del modo di pensarla non la rende necessariamente un'altra entità. Ora che l'entità che si pensa con modi diversi sia la medesima, e non apparisca soltanto tale, questo dipende, come abbiam detto di sopra, dall'esser essa veramente scevra di *varietà intrinseca.*

Supposto dunque che apparisca e sia veramente scevra di *varietà intrinseca,* noi abbiamo una seconda specie d'identità del primo genere cioè « un'entità identica a fronte de' diversi modi co'quali ella si pensa », che la rendono moltiplice davanti al pensiero, per diverse relazioni ch'ella prende con esso, e tuttavia identica.

629. Ma qui s'incontra spesso una seconda difficoltà a pronunciare il vero in questa specie di giudizî.

La difficoltà è questa: « I modi originarî del pensiero umano sono tre: *intuire, percepire,* e *riflettere.* Ma questi non sono propriamente modi diversi di pensare, se non perchè qualche cosa si cangia nel termine del pensiero. Così la *percezione* aggiunge la realità all'intuizione umana, la *riflessione* poi non sarebbe un modo veramente diverso di pensare se non aggiungesse all'oggetto qualche nova relazione, o non lo restringesse, o non lo analizzasse, o non sintesizzasse ec. (*Psicol.* 1052). E per vero « il principio non si cangia nè in se stesso e nè pure ne'suoi atti, se non a condizione che si cangi in modo corrispondente il suo termine »: principio ontologico, che regge la natura degli enti, di sommo momento. Se dunque i diversi modi del pensiero suppon-

gono un qualche cangiamento nel suo termine, « come potrà avvenire che questo termine conservi la sua identità? »

Per rispondere a questa difficoltà conviene richiamarsi alla mente la regola, che abbiamo data, e che abbiam detto esser di tutte la prima, per riconoscere l'identità degli oggetti, cioè che « è necessario prima di tutto definire accuratamente qual sia l'oggetto di cui si cerca l'identità ».

Tenendo questa regola davanti alla mente, facilmente s'intende, che quantunque diversi modi del pensare non possano avere un termine del tutto identico, dovendo questo subire almeno qualche cangiamento nelle sue relazioni con altre cose, acciocchè sia pensato in diverso modo; tuttavia ci può essere un elemento identico negli oggetti, a cui si riferiscono que' diversi modi del pensare. L'afferrare questo elemento, e giudicarlo identico relativamente a que' diversi modi con cui si pensa, è appunto un eseguire la regola prescritta, cioè è un definire precisamente qual sia l'oggetto di cui si predica l'identità. Se in vece di questo *elemento*, termine comune in tutti i modi di pensare, si stabilisce un altro oggetto su cui movere la questione « se esso sia identico », in tal caso converrà pronunciare un giudizio negativo, cioè converrà negare ch'esso sia un oggetto identico.

Ma quando si abbia riconosciuto l'*elemento* identico che si rinviene ne' diversi oggetti corrispondenti ai diversi modi di pensare, allora si presenta incontanente un'altra questione: « qual valore abbia quell'elemento identico negli oggetti corrispondenti ai diversi modi di pensare », cioè se egli sia tale che costituisca l'*essenza*, o la *base* dell'ente pensato, nel qual caso l'identità si predica dell'ente; cioè si dice con verità che in tutti que'modi l'ente pensato è identico; ovvero se egli non sia tale che costituisca l'essenza, o la base dell'ente, nel qual caso non si pensa più lo stesso ente. In quest'ultimo caso, la questione è d'altro genere. Poichè non è più vero che gli oggetti de' diversi modi di pensare abbiano soltanto quella varietà che corrisponde ai modi diversi con cui si pensano, ma gli oggetti hanno allora una *diversità intrinseca* indipendente dai diversi modi del pensare medesimo.

A ragion d'esempio se io penso nel *modo intuitivo* l'*uomo*,

che è quanto dire l'idea dell'uomo, e poi nel *modo percettivo* penso un uomo reale, l'elemento comune e identico negli oggetti di questi due modi di pensare è l'*essenza* dell'uomo. In questi due modi di pensare l'*essenza* identica mi è stata sempre presente. Posso dunque dire giustamente d'aver pensato l' *identico ente* con due atti e modi diversi di pensare. Che se io *percepissi* un uomo reale, e poi mediante la riflessione astraente mi formassi l'idea d'*animalità*, coll'intuire quest'idea non penserei lo stesso ente che prima percepivo. Poichè l'*elemento identico* in tal caso sarebbe solo l'*animalità,* che non costituise nè l'*essenza* nè la *base* dell'ente uomo.

630. Ci sono dunque due serie di questioni, che si possono fare intorno a quell'*identità* che si trova negli oggetti corrispondenti a diversi modi di pensare, e sono:

1.° Quelle questioni colle quali s' investiga, qual sia l'elemento identico negli oggetti che differiscono tra loro unicamente a cagione del differente modo con cui si pensano, oppure che colla loro varietà costituiscono appunto i diversi modi di pensare;

2.° Quelle questioni colle quali si cerca, se quell'elemento costituisca un medesimo ente, ovverossia se l'ente si possa dire identico sebben pensato in diversi modi.

La prima serie di queste questioni ammette una soluzione generale, ossia la soluzione di essa si può ridurre ad una sola formola, e la formola è questa:

« Quelle varietà degli oggetti che costituiscono diversi modi di pensare si riducono a queste, che con un modo si pensa qualche cosa di più che con un altro: e nello stesso tempo collo stesso modo con cui si pensa qualche cosa di più sotto un aspetto, si può pensare qualche cosa di meno sotto un altro. Così col modo dell'intuizione si suol pensare qualche cosa di più d'estensione, e col modo di percezione si pensa qualche cosa di più di comprensione, e col modo della riflessione si pensa qualche cosa di meno e di più secondo che astrae o sintesizza o esercita altre operazioni. Il di più che si pensa con ciascun modo in relazione agli altri è ciò che costituisce l'*elemento diverso* negli oggetti, il resto che rimane, tolto via ogni di più pensato, è l'*elemento identico* ».

Riguardo poi alla seconda serie di questioni: « se ci sia l'i-

dentità dell'ente » ovvero « se l'elemento identico sia *ente* » queste prima di tutto esigono che si definisca di qual ente si parli, poichè la parola ente ammette diverse definizioni, delle quali la più universale di tutte è quella che abbiam dato: « l'ente è ciò che è ». Per ciascuna definizione dunque la risposta sarà diversa, dove ritorna la regola prima di ben definire « qual sia l'oggetto intorno a cui si move la questione se sia identico ». Ma se si tratta d'*ente compiuto*, cioè d'un ente che sussiste o che può sussistere, la risposta si trova colla regola data, cioè « se l'*elemento identico* è l'*essenza* o la *base* dell'ente compiuto, in tal caso si pensa con que' diversi modi il medesimo ente, e se no, no ». Se poi l'ente di cui si domanda: « se sia pensato identico in que' diversi modi », cade fuori dello stesso *elemento identico*, è chiaro che la questione non ammette altra risposta che negativa.

631. Se a ragion d'esempio noi abbiamo due pensieri, l'uno dei quali sia intuizione dell'animale, l'altro intuizione dell'uomo, e si domanda se con questi due pensieri si pensa l'identico, converrà, per la prima regola, definire qual sia l'oggetto preciso, di cui si cerca l' identità. Ora quest'oggetto può esser triplice nel caso addotto, il quale perciò dà luogo a tre questioni diverse:

1.° Se l'elemento identico ne'due pensieri sia l'uomo?

2.° Se l'elemento identico ne'due pensieri sia l'animale?

3.° Se l'elemento identico ne' due pensieri sia l'animale, ma ristretto alla specie umana?

Alla prima questione si risponde negativamente, perchè nel pensiero del semplice animale non esiste l'uomo nè pure in potenza o in virtù, non potendosi cavar mai dal concetto dell'animale l'intelligenza, che dev'essere aggiunta altronde, acciocchè l'uomo sia costituito. L' intelligenza dunque ossia la razionalità è ciò che si pensa di più col secondo pensiero, e costituisce il *diverso,* non l'*identico*.

Alla terza questione si risponde pure di no. Poichè nel primo pensiero, nel quale non si pensa che l'animale, non esiste la determinazione della specie umana nè in atto nè in potenza, per la stessa ragione che l'intelligenza non è virtualmente compresa nell'animale. Questa specificazione dunque è ancora un di più che si pensa col secondo pensiero, e questo di più co-

stituisce ancora il *diverso*, e non l'*identico*. Che se in vece dell'uomo, col secondo pensiero si pensasse una *pecora*, questa specie sarebbe virtualmete compresa nel genere; e si potrebbe dire che coll'uno e coll'altro pensiero si pensasse l'identico ente pecora, in due modi diversi, *virtualmente* nel primo pensiero, *attualmente* nel secondo.

Alla seconda questione si risponde affermativamente, cioè che l'*animale* è un'idea identica che si pensa ne'due pensieri, ma in un modo diverso, perchè nel primo pensiero si pensa come *termine* dove riposa l'attenzione, nel secondo pensiero come *mezzo*, contenente il termine del pensiero, che è l'*uomo*. Si trova dunque in questi due pensieri un *elemento identico*, ma quest'elemento non è un ente completo, e quindi non si può dire che si pensi con essi il medesimo ente: di più quest'*elemento* si può bensì dire un oggetto comune e identico de'due pensieri, ma non un *termine* identico perchè è termine del primo nel quale l'attenzione si posa sull'idea dell'animale in genere, ma non è termine dell'altro, nel quale l'attenzione non si posa nell'animale in genere, ma nell'animale specifico cioè colla determinazione aggiunta della razionalità e ad un tempo su questa razionalità stessa che compisce il concetto di uomo.

In quanto dunque più pensieri hanno un oggetto pienamente identico, in tanto sono *pensieri uguali*, che non differiscono se non di numero; in quanto poi hanno ne'loro oggetti un *elemento diverso*, in tanto si dicono *pensieri diversi*, ma in quanto hanno un *elemento identico* ne'loro oggetti non pienamente identici, in tanto si dicono *modi diversi di pensare*.

632. Da tutto questo noi possiamo raccogliere, che i *modi di pensare* si possono classificare secondo differenze diverse, che costituiscono la base della classificazione.

Una prima classificazione de' modi di pensare si prende dalle facoltà razionali dello spirito, e questa base di classificazione ci dà i tre modi accennati dell'*intuizione*, della *percezione*, e della *riflessione*, che si suddivide in molte funzioni (*Psicol.* 1023 sgg.).

Una seconda classificazione de'modi di pensare si prende dall'oggetto che si mostra con luce diversa, e qui si hanno i modi del pensare *virtualmente*, e del pensare *attualmente*. Per riconoscere se ciò che si pensa *virtualmente* sia identico a ciò

che si pensa *attualmente,* conviene 1.° assicurarsi che tutto ciò che si pensa attualmente sia contenuto in ciò che si pensa virtualmente, e niente venga aggiunto dal di fuori, come nell'esempio addotto dell'animale in genere, e dell'animale uomo, il quale non esiste tutto nella virtualità dell'animale; 2.° osservare se l'*attualità* stessa sia essenziale all'ente o all'entità di cui si cerca l'identità, poichè se gli fosse essenziale l'attualità stessa, quell'ente non si penserebbe nel pensiero virtuale, mancando in questo ciò che costituirebbe l'essenza dell'oggetto del pensare attuale. A ragion d'esempio un sentimento, qual sarebbe quello del color rosso, non si può pensare in potenza, perchè è proprio del color rosso l'essere in atto, e perciò i ciechi nati non possono pensare il color rosso. Allo stesso modo pensare l'*essere in universale,* e *pensare Iddio,* non è pensare un oggetto identico, perchè sebbene Iddio sia virtualmente compreso nel concetto dell'essere, pure con esso non si pensa Iddio, perchè è essenziale a Dio l'*attualità,* e se non si pensa la sua attualità, non si pensa lui.

Una terza non meno importante classificazione si prende dalla differenza che passa tra *termine* del pensiero e *oggetto* del pensiero. Poichè una data entità si può pensare come oggetto che è anche *termine* del pensiero, in cui riposa e finisce l'attenzione del pensiero stesso, e si può pensare come oggetto che non sia termine del pensiero, ma che contenga il termine e sia mezzo di poterlo conoscere, come quando per concepire la specie abbiamo bisogno del genere. Altro è dunque cercare se si pensa un termine identico del *pensiero,* altro cercare se si pensa puramente un *identico* oggetto. A ragion d'esempio noi in tutti i pensieri pensiamo l'*essere universale,* ma non in tutti lo pensiamo come oggetto *termine*, ma nella maggior parte come oggetto contenente, mezzo e condizione del pensiero del termine. Convien dunque, per dirlo di novo, definire prima di tutto qual sia l'entità, di cui si cerca l'identità.

Una quarta classificazione de' modi del pensare è quella che si prende dal pensare analitico e dal pensar sintetico, potendosi pensare la stessa cosa nella sua unità, e analizzata nelle parti che formano quest'unità, e questa è l'*identità* de' giudizi, quell'identità di cui fa sì grand'uso la dialettica.

§ 3.

Dell'uso che fa la dialettica dell' identità *relativa ai due modi di pensare, analitico e sintetico.*

633. L'importanza di quest'identità dell'oggetto relativa ai due modi di pensare, l'analitico e il sintetico, è tanta, che essa fu considerata da molti filosofi come il primo principio del ragionamento umano; e che egli sia tra primi e più universali principî non è negato da nessuno (*Logica* 338, 344-360).

Riguardo agli enti puramente dialettici, la questione sta nel sapere se l'ente dialettico, per esempio un accidente, una relazione, una negazione, ecc. assunti come enti e costituenti il subietto del discorso, rimanga il medesimo o no in diverse proposizioni.

Lo stesso è da dirsi di qualunque ente anche reale dialetticamente considerato. Ogni proposizione pretende di asserire un' identità tra il subietto ed il predicato: provare che questa identità esiste è un provare la verità della proposizione, provare che non esiste è un dimostrarne la falsità (*Logica* 402 sgg.).

Ogni sillogismo pretende dimostrare che due entità sono identiche a una terza, e però sono identiche tra loro. Riconoscere quest'identità è riconoscere la verità di ciò che pretende il sillogismo; riconoscere che quest' identità non c'è, è un riconoscere che il sillogismo è viziato e non atto a provare.

Così l'applicazione dell'identità diviene il principio che presiede a tutti i ragionamenti umani e li giudica tutti, efficaci o non efficaci, veri o falsi.

La Logica è la scienza che insegna a far uso del concetto d'identità in ordine a questo scopo dialettico.

Ella fa questo principalmente col distinguere l'*identità assoluta* dall'*identità parziale*, e la difficoltà maggiore consiste nel ritrovare nettamente qual sia l'identità parziale che si pretende asserire colla proposizione o coll'argomentazione. Poichè chi dicesse « l'uomo è l'uomo » non c'è difficoltà, trattandosi d'identità piena, della stessa sintesi uomo replicata senz'analisi; ma chi dicesse « l'uomo è fallibile » trattandosi d'identità parziale deesi verificare, se questa qualità di fallibile, che si concepisce in

astratto, si trovi identica in concreto, cioè nella realità dell'uomo: queste identità parziali sono talora difficilissime a cogliersi con sicurezza dal pensiero, od esigono lunghe prove per accertarsene.

634. La difficoltà di verificare questa identità parziale ha suscitate nelle Scuole questioni che non si poterono mai comporre: toccheremo d'una sola di queste.

Gli Scotisti ponevano il principio che « la negazione non si può mai identificare coll'ente reale ». Per rilevare il valore d'un tal principio conviene osservare, che esso si riferisce all'*identità pqrziale*; poichè, riguardo all'identità totale, quel principio non fu mai messo in dubbio da nessuno, nè può essere.

Poichè dunque non si parla che d'una identità parziale, giustamente fu combattuto quel principio da' Tomisti, che distinsero un'*identità positiva* da una *identità negativa*.

E nel vero, niente vieta che per via di negazione si esprima e determini un ente reale.

Se si tratta d'un reale finito, egli ha le sue limitazioni che possono essere pensate e pronunciate in forma di negazione, e la stessa parola finito è negazione della pienezza dell'essere, e pure queste due parole: « ente finito » servono a determinare tutti quegli enti reali che non sono l'essere assoluto, e però c'è un'identità parziale tra questi enti reali e la detta negazione.

Se si tratta dell'ente infinito è a considerarsi, che la negazione di negazione s'identifica coll'affermazione; e la mente umana infatti accumula negazioni di negazioni per arrivare al concetto dell'ente infinito. In questo caso dunque si deve distinguere la *formola dialettica*, della quale si serve la mente per pensare l'infinito, dal *risultato* della stessa formola che è l'infinito stesso. Ora rispetto a questo, niuna semplice negazione può avere identità nè totale nè parziale; ma v'ha una identità dialettica tra la formola e l'infinito come semplicemente *indicato* alla mente umana; poichè quella formola tessuta di negazioni indica veramente alla mente quell'infinito che non ha negazione.

Gli Scotisti dal suddetto loro principio inducevano, che l'*uno* preso formalmente, dovea essere qualche cosa di positivo, come quello che realmente è lo stesso che l'ente (1). Era una con-

(1) G. Scot. *in* IV *Metaph.*

tradizione; poichè in quanto l'uno è distinto dall'ente non è più che un astratto, pensando il quale si prescinde dall'ente; parlandosi poi dell'uno in genere neutro, parlavasi dell'uno sostantivato, e non della qualita astratta, parlavasi dell'ente uno, e non del solo uno.

Ma i Tomisti, o alcuni di essi, attenendosi alla qualità astratta dell'uno e distinguendo l'identità positiva dalla negativa, dicevano che l'uno era identico coll'ente negativamente, in quanto che non poteva significare o piuttosto indicare altra cosa che l'ente (1), perchè infatti la qualità propria indica la cosa di cui essa è qualità e la sottintende a sè stessa, non potendo stare senza di questa, e però con questo s'identifica.

Articolo IV.

Identità relativa alla varietà intrinseca.

635. Fin qui di quella identità, che si cerca unicamente in confronto della varietà estrinseca, cioè di quella varietà, che è condizione necessaria a costituire un diverso modo del pensare. Dobbiamo ora parlare di quella seconda specie d'identità, che si cerca in confronto della varietà intrinseca, cioè esistente nella stessa entità, di cui si fa la domanda, se sia identica.

Esporremo in primo luogo alcune regole generali atte a dirigere i giudizî che si fanno intorno a questo secondo genere d'identità, e poi ne faremo alcune applicazioni.

§ 1.

Regole generali per conoscere l'identità degli enti relativa alle loro varietà intrinseche.

636. Dalle cose dette più sopra risulta:

1.° Altri enti sono semplici, altri composti;

2.° Tra i composti ce n'hanno di più e meno composti,

(1) Il Gaetano: *Esse idem contingit dupliciter, scilicet positive et negative. Unum autem formaliter est idem enti negative: quia non aliam na-*

secondo che *a*) sono più „o meno“ le appendici entitative, e *b*) il nesso tra queste appendici e la base dell'ente è più o men largo („622“);

3.° L'ente semplice o composto è costituito da un atto a cui non può mancare l'unità, cioè ogni ente è uno;

4.° Negli enti composti quest'atto costitutivo dell'ente si chiama *base*, e tutto ciò che è diverso da quest'atto si chiama *appendice* entitativa; ma negli enti semplici questa parola di base che si riferisce alle appendici non è applicabile, perchè non hanno appendici, e per così dire sono tutto base. Resta dunque il solo *atto costitutivo* che è l'ente stesso.

Da questi principî derivano le regole per giudicare dell'identità o della diversità degli enti, e sono le seguenti.

A. *Per gli enti composti.*

1.ª *Regola.* — Ogni qual volta in un ente composto è distrutta la base del medesimo, benchè rimangano dopo di lui degli altri enti con altre basi, egli ha perduta la sua identità, e gli enti che rimangono sono enti diversi dal primo, il quale è perito.

Quello che può ingannare in questo giudizio si è il vedere, che rimane tuttavia ciò che prima era appendice dell'ente. Se queste appendici si prendono per l'ente, pare che ci sia un'identità tra la materia che rimane, cioè le appendici, e l'ente di prima. Tutto ciò che importa dunque si è, che si sappiano bene distinguere le appendici dalla base dell'ente, e che si precida colla mente la base in modo da non lasciarle aderente nulla delle appendici. Questa avvertenza vale ugualmente per la regola seguente.

2.ª *Regola.* — Ogni qual volta l'ente si costituisce, cioè, a ciò che v'era prima si soprappone una nova base, l'ente costituito da questa nova base è un ente novo, e l'ente o gli enti che c'erano prima hanno perduta la loro identità, benchè possano sembrare per un'illusione esistenti, in quanto che si sono cangiati nelle appendici del novo ente, e però hanno acquistato il concetto di materia rispetto al novo ente, e così pure hanno

turam significat, sed eamdem alio modo, ut dicitur IV Metaphysicorum. In Sum. S. Th. I, XI, I.

cessato d'essere enti, o certo hanno cessato d'essere quegli enti di prima.

3.ª *Regola.* — Se si mutano le appendici, rimanendo immutata la base dell'ente, l'identità è conservata.

B. *Rispetto agli enti semplici.*

1.ª *Regola* — Questi enti non possono perdere la loro identità per via di composizione o di scomposizione della base e delle appendici, perchè non hanno che un atto costitutivo senza appendici.

2.ª *Regola.* — Se la base dell'ente semplice può esser unita o separata da altre basi, può perdere la sua identità per unione di più basi uguali in una sola, per una nova attualità della base stessa, quando questa nova attualità si prenda ella stessa come aumento della base, e per una base superiore che s'unisca colla base inferiore in modo da costituire una sola base.

3.ª *Regola.* — Se la base dell'ente semplice non può essere in nessuna maniera mutata o modificata, l'ente semplice conserva una perpetua identità con sè stesso, come avviene dell'Ente assoluto in cui nulla si può mutare.

§ 2.

Due specie di varietà intrinseca, quella che consiste ne' cangiamenti che nascono nello stesso ente, e quella che consiste nella moltiplicità, che si trova nello stesso identico ente.

637. Chi cerca l'*identità* d'un ente in confronto della *varietà* intrinseca, deve prima di tutto distinguere due specie di varietà. L'una è quella che nasce nell'ente per le modificazioni ch'egli subisce rimanendo tuttavia identico, modificazioni a cui soggiacciono quasi tutti gli enti finiti; l'altra è quella che si trova nell'ente stesso immutabile, come nell'ente infinito che pur sussiste in tre modi.

Nascono di qui due questioni, cioè:

1.° Come si dimostri che l'ente rimanga identico, a malgrado che nascano in esso diversi cangiamenti, questione di cui abbiamo trattato nella Psicologia (866 sgg.);

2.° Come si provi che l'ente rimanga identico in più modi di essere: questione che abbiamo risoluta nel libro delle forme primitive dell'essere, e in altri luoghi.

638. Solamente qui aggiungeremo che la varietà delle tre forme in cui l'essere identico si ritrova, e che è *varietà intrinseca* all'ente stesso, è quella che contiene la ragione ultima, e l'origine di quella che abbiamo chiamata *varietà estrinseca* cioè relativa ai diversi atti e modi del pensare. Poichè il pensare sorge appunto dalla relazione tra le forme, supponendo una forma subiettiva pensante in istretta unione con una forma obiettiva pensata. Per questa stretta relazione ed unione, ossia per questo sintesismo, accade, che l'ente nella sua forma obiettiva riceva dalla subiettiva. Ma questo ricevere è diverso, secondo che sono diversi gli enti che si considerano in quelle due forme. Se trattasi dell'Ente assoluto, questo nella forma subiettiva genera col pensiero, che è lui stesso, l'ente obiettivo, e crea gli enti finiti. Ma se si parla dell'uomo come ente nella forma subiettiva, egli non può col suo pensiero creare gli enti; essendogli dunque questi dati, co' diversi modi del pensiero non gli resta altro che di lavorare intorno ad essi una rete, dirò così, di relazioni positive o negative, e però anche dal pensiero dell'uomo ricevono qualche cosa gli enti, rimanendo però questi quello che sono in sè, senza di lui.

Questo fa il pensiero umano ne'diversi suoi modi anche riguardo agli enti semplici. Egli scompone l'ente semplice — come pure l'ente composto, — e ne riunisce le parti, egli lo considera in relazione con altri enti, o lo precide da essi. Se si tratta di parti, o d'elementi formali o materiali, nasce allora la questione dell'identità che può avere con questi elementi l'ente stesso, e per risolverla conviene ricorrere alle regole già da noi date parlando dell'identità relativa alla varietà estrinseca. Tra le questioni di questo genere vi hanno quelle che riguardano l'ente semplicissimo ed assoluto, cioè Dio, quando si domanda d'un attributo, per esempio della sapienza, se sia Dio, e si predica l'identità, poichè tanto si dice che Dio è sapienza, quanto che la Sapienza è Dio. Come s'avveri quest' identità sarà discusso nella Teologia. Ma quando non si tratta d'un ente semplicissimo, allora l'elemento, sebben formale, si distingue come diverso

dall'ente stesso, almeno in molti casi che risultano dalle regole che abbiamo date.

In fatti, essendo l'atto costitutivo dell'ente semplice essenzialmente uno, (*595, sgg.; 614*) qualunque cosa manchi a quest'uno non è più quell'uno di prima, perchè è l'uno dimezzato (*586, 587*): manca all'ente semplice parte della sua essenza e questo basta, per la regola che abbiam data, a non esser più lui, e aver perduto la sua identità.

Ciò che rimane allora davanti alla mente non è un ente completo, ma diminuto, e solo la mente lo considera per ente in un modo dialettico.

639. Diamo degli esempi, ne' quali apparisca, come pel modo del pensare astratto si perda l'identità dell'ente.

a) Se noi prendiamo i corpi — enti estrasoggettivi — e facciamo astrazione da tutte le loro forme, come pure dalla loro quantità, ci rimane nella mente un concetto di *materia prima corporea*, e questa materia prima è considerata dalla mente come un ente semplice, ma quest'ente non è identico a nessun corpo dell'universo, e però non si può chiamare un corpo, anzi non è un ente in sè stesso, e soltanto la mente lo prende come fosse tale, dialetticamete. Questa mancanza d'identità nasce da questo che a un corpo è necessario l'atto della grandezza e della forma ecc.; e mancando queste attualità manca qualche cosa dell'essenza del corpo.

b) Se prendiamo gli animali — enti soggettivi imperfetti — e prescindiamo da ogni termine del loro sentimento, non ci rimane più l'animale, e non di meno possiamo ancora pensare un principio sensitivo puramente in potenza. Questo principio al tutto potenziale, che nulla sente, non si può chiamare animale nè animato, nè conserva alcuna identità con quell'ente che si chiama animale o animato, ed anzi non esiste realmente in sè, ma rimane qualche cosa davanti alla mente che il pensa e lo considera come ente indeterminato, che la mente assume dialetticamente per ente. E ancora qui manca l'identità, perchè manca il termine e l'atto del principio verso questo termine che appartiene all'*essenza* dell'animale.

c) Lo stesso è da dirsi, se pensiamo agli enti intellettivi e poi precidiamo da essi ogni oggetto, senza del quale nè pen-

sano nè possono più pensare. Il principio intellettivo considerato dalla mente con questa precisione non è l'ente identico di prima, anzi l'ente intellettivo non c'è più davanti alla mente, la quale ora pensa soltanto un principio potenziale di quest'ente, che non è ente, se non dialettico; e ciò di novo perchè un oggetto è necessario, acciocchè ci sia l'atto essenziale all'ente intellettivo. E non di meno ciò che sta davanti alla mente non è nulla, e non è il soggetto pensante nè una sua modificazione, nè una sua produzione; ma una realità indeterminata nell'idea.

d) Abbiamo già applicata la stessa dottrina all'essere. Se si pensa l'essere co' suoi termini proprî, si ha tutto intero l'atto costitutivo dell'essere, che è l'essere assoluto. Se si spoglia dei suoi termini proprî ed improprî, che cosa rimarrà davanti al pensiero? Certo non più lo stesso essere assoluto che si pensava prima: l'identità è perduta, non pensandosi più tutto l'atto costitutivo, semplicissimo, dell'essenza divina. Si pensa in quella vece un essere iniziale, che non si assolve in alcun termine e che ha solamente la virtù d'assolversi e completarsi, o assolutamente ne' suoi termini proprî con che davanti alla mente si restituisce Iddio, o relativamente co' suoi termini improprî con che si presentano alla mente gli enti finiti. Questi tre oggetti del pensiero *essere preciso da' suoi termini*, *essere assoluto*, *essere relativo* e finito non sono dunque enti identici, ma tre enti diversi: l'ente infinito e finito sono enti diversi reali; l'essere preciso da'suoi termini è un inizio di ente: la mente stessa nol concepisce come un ente in sè, ma come un ente che è solamente in sè relativamente ad essa, ed oggetto di lei, e perciò dalla mente stessa diverso.

Articolo V.

Concetto di diventare.

640. La dottrina della semplicità e dell'identità degli enti conduce a intendere il concetto del *diventare*, che male inteso diede occasione a innumerevoli errori, tra i quali i più recenti della scuola hegeliana.

Abbiamo veduto, che la *varietà intrinseca* è duplice, poichè o è quella delle forme, in cui è un medesimo ente, o è quella de'cangiamenti che può subire un medesimo ente. Tra questi cangiamenti si può pensare anche quello in cui l'ente cessa d'esistere, e rimangono delle appendici che si costituiscono in un novo ente. Questo è il genuino concetto del *diventare* rispetto all'ente. Ma di questo concetto si abusa da alcune menti, che si perdono in una confusa speculazione. È dunque necessario dare a questo concetto la luce dell'analisi, e così togliere quell'oscuro, dal quale deriva l'errore.

Il concetto dunque del *diventare* risulta da elementi parte reali — cioè che si riferiscono ai reali, — parte ideali, e parte puramente mentali. Quando questi varî elementi si prendano confusamente, quel concetto si presta a tessere innumerabili fallacie, chè nel maneggiarlo si passa occultamente dall'ordine de' reali a quello degli ideali e dall'uno e l'altro a quello de' mentali, e si conchiude d'uno di questi ordini quello che non vale se non per l'altro; quindi i paradossi e i sofismi non hanno più fine.

641. Cominciamo dal considerare questo concetto in sè stesso, per considerare poscia le applicazioni ai tre ordini.

« Un ente diventa un altro ».

Acciocchè questa proposizione abbia una verità rigorosa conviene che ci sia identità tra l'ente che diventa e l'altro diventato, perchè in ogni proposizione vera ci deve essere un'identità tra il predicato e il subietto (*Logic.* 203-205, 348-357, 403-408). Ma questo è impossibile, perchè il diventato è un altro, diverso da quello che diventa, e però sono due, e l'ente è essenzialmente uno. Nè vale il mutar forma alla proposizione riducendola così: « Un ente è diventante un altro », ovvero: « un ente è diventato un altro ». Poichè la seconda di queste due forme ha lo stesso assurdo in sè stessa, perchè l'*ente diventato* già non è più l'ente di prima, onde non è l'ente di prima che sia diventato, perchè l'*ente diventato* non è quello a cui s'attribuisce l'atto del diventare. Manca dunque ancora ogni identità del giudizio. Dicendo poi « l'ente è diventante un altro », fino che l'ente è diventante solamente è ancora l'ente di prima, ma quando ha finito il suo atto, egli si è annullato, e perciò non è mai diventante un altro, ma solamente è nell'atto di annul-

larsi, checchè rimanga dopo di lui, che non è lui. Se non può mai essere diventato un altro, nè pure può essere diventante. Gli Hegeliani dunque, che fanno del diventare il principio della filosofia, fondano la scienza sopra un concetto che nella sua enunciazione rigorosa è un assurdo: e in fatti sono poi costretti a confessare essi stessi, che la loro filosofia s'intesse di contraddizioni, e se ne danno vanto come d'una grande scoperta.

Si replicherà che altra proposizione è: « l'ente che diventa è il diventato », e altra: « l'ente diventa un altro ». Ammettiamo qualche differenza nelle due proposizioni; ma se non è vera la prima, non può essere vera la seconda, perchè la seconda implica la prima. Ciononostante dimostriamo di novo l'impossibilità della seconda.

« Un ente diventa un altro »: quest'altro non è lui che diventa, altrimenti non sarebbe un altro. Dunque se indichiamo l'ente che diventa colla lettera *A*, la proposizione « un ente diventa un altro » si potrà esprimere così « *A* diventa *non-A* ». Ora diventare *non-A* equivale a cessare di essere *A*, e cessare di essere *A* equivale per *A* ad annullarsi. Diventare dunque un altro è prima di tutto un annullarsi. Ma ciò che è annullato non può più diventare un altro. La proposizione dunque, come dicevamo, implica una contraddizione inevitabile, perchè contiene due cose contraddittorie, cioe l'annullarsi, e il diventare un altro.

642. S'insisterà dicendo, che il diventare un altro esprime un movimento dell'ente che passa per il nulla, di maniera che l'ente che diventa si move così che prima s'avvicina al nulla fino che lo raggiunge, e poi, raggiunto il nulla, da questo nulla sorge l'altro ente, di maniera che il nulla sia la fine del primo ente e il cominciamento del secondo e però il punto di continuazione o d'indifferenza de' due enti. Così infatti s'esprimono gli Hegeliani. Ma con ciò invece di un assurdo solo, ce ne danno due. Poichè devono dire, o che l'ente primo, il nulla in cui finisce, e l'ente secondo che nasce dal nulla, sieno un subietto identico del movimento, o che que' tre termini non abbiano identità. Se fossero identici, allora la proposizione: « l'ente diventa nulla e dal nulla diventa l'altro ente » sarebbe vera, perchè questa supposizione ha un subietto solo che diventa, e

questo subietto non sarebbe solo se non fosse identico ed uno. Ma se il primo ente non ha identità col nulla, e il nulla non ha identità col secondo ente, quella proposizione è falsa, perchè essa pone un subietto solo ed identico di tutto il movimento. Lo stesso ente che si move a diventar nulla, divenuto nulla si move a diventare un altro ente. Ma il dire, che l'ente primo, il nulla, e l'ente secondo sieno identici, è dire due assurdi: poichè un assurdo è il dire che l'ente sia identico al nulla, chè quando l'ente si è annullato non c'è più, e se non c'è più, non è più l'ente di prima; e un altro assurdo è il dire che il nulla sia identico al novo ente per la stessa ragione, che il nulla nega l'ente, e l'ente afferma sè stesso. Ora negare e affermare non può essere identico, appunto perchè è diverso al maggior grado, essendo contraddittorio; e diverso vuol dire non identico.

Tutto dunque l'hegelianismo è basato sopra una proposizione doppiamente assurda.

Ma s'escluderà per questo ogni senso della parola diventare? Come avviene che tanto l'adoperino gli uomini, e che nell'umano discorso appena se ne possa far senza?

Noi siamo ben lontani da volere escludere l'uso volgare di questa parola. Ma è necessario dichiarare in qual senso la si usi, dal che apparirà più manifestamente ancora, che se ella è buona nel comune discorso, non si può tuttavia introdurre nella scienza.

643. I. Incominciamo dagli enti reali finiti.

A. Abbiamo detto, che questi enti si compongono d'una *base* e di *appendici*, e che l'ente non ha perduta l'identità, se non quando è rimossa la base: di più, che in certi enti le appendici sono variabili rimanendo immutata la base (622, *B*). In quest'ultimo caso si dice con proprietà, che l'ente si muta, ma non si dice, che diventi un altro ente. Nel primo caso, per brevità di parlare, si dice che diventa un altro; ma questo parlare figurato usato ne' discorsi comuni, non esprime il fatto con esattezza, ed anzi involge le contraddizioni che abbiamo indicate. Per maggior chiarezza, cominciamo a parlare di quegli enti le cui appendici sono variabili

Se accade, che una base inferiore si congiunga ad una base

superiore, e da questa congiunzione risulti un ente solo, si fa una mutazione nelle due basi divenute una sola, ma la mutazione è di natura assai diversa rispetto alla base superiore da quello che sia rispetto alla base inferiore. La base superiore rimane, dopo la congiunzione, base dell'ente e però l'ente da essa formato ha conservata la sua identità, ma l'atto costitutivo di quest'ente, dall'intima unione che ha contratto coll'atto costitutivo dell'ente inferiore, acquistò una nova virtù e un novo valore. Questa nova virtù si può dire un *aumento di sostanza*, perchè affetta l'atto stesso che fa sussistere l'ente: ogniqualvolta dunque una base superiore s'accresce di virtù per la congiunzione d'una base inferiore, s'aumenta la sostanza, ma non si perde l'identità dell'ente.

La base inferiore all'incontro essendosi unita e unificata con una base superiore non costituisce più da sè stessa un ente, e però l'ente ch'ella prima formava non esiste più, ma solo esiste l'ente che era costituito dalla base superiore. Questa base superiore rispetto all'inferiore, a cui s'è unita, dicesi *forma sostanziale* di quest'ultima, che ha cessato d'essere ella stessa forma sostanziale d'un ente.

Ci hanno dunque due cose a considerare, l'una il *cangiamento sostanziale* che ha subìto l'ente costituito dalla base superiore senza perdere l'identità, l'altro il *cangiamento entico* che ha subìto l'ente costituito dalla base inferiore, cangiamento che consiste nell'aver cessato d'esistere, e così aver perduto la sua identità per una nova forma sostanziale che gli è sopravvenuta.

644. Il cangiamento sostanziale che nasce nell'ente superiore, senza che se ne perda l'identità, suscita nell'animo questo dubbio: « Se la base dell'ente, che è l'atto costitutivo dell'ente stesso, acquista nova virtù, e se però la parte stessa sostanziale dell'ente s'aumenta, come rimane l'ente identico? o, se è identico, come si può dire, che l'ente sia perfettamente uno, quando egli stesso può esser composto di uno e di due »? A ragion d'esempio, l'anima intellettiva separata dall'animalità è un ente; quando a questa s'aggiunge il principio sensitivo animale, che è una base inferiore, quell'anima acquista una virtù che non aveva prima, la virtù sensitiva e motiva del corpo. Quest'aggiunta che ha acquistato l'anima umana è un aumento di sostanza, poichè

divenne base costitutiva dell'ente il principio razionale, che è la base dell'ente uomo, e che è qualche cosa di più del principio meramente intellettivo. Nasce dunque la dimanda: « se l'anima rimanga identica, separata ed unita all'animalità ».

Per risolvere il qual dubbio conviene fare alcune distinzioni:

1.° L'*accidente*, la *sostanza*, e l'*ente* sono tre concetti diversi.

2.° L'atto costitutivo o *base* dell'ente dee collocarsi solamente nel *principio supremo* immanente che si trova nella realità dell'ente stesso. Da questo principio supremo dipendono tutte le attività dell'ente, ed egli è il contenente massimo di quelle. Se trattasi d'un ente intellettivo, da un tale principio supremo nasce a lui la coscienza della propria identità. Ora questo principio supremo, soggettivo, reale, nel caso dell'anima umana è il solo intellettivo, a cui è subordinato il sentitivo. Perciò l'anima anche separata, dato che rifletta sopra sè stessa, si fa consapevole della propria identità.

3.° La parola *sostanza*, negli enti-principio, abbraccia non solo questo principio supremo soggettivo unicò contenente il resto; ma abbraccia ancora tutta l'attività immanente, di cui essa può esser fornita, ossia che può contenere in sè.

4.° La *sostanza* poi si distingue dagli *accidenti* per essere questi, o atti transeunti, o tali che, anche mutati, non tolgano nè diminuiscano l'attività immanente dello stesso principio, o quella che in un modo immanente egli contiene. Dalle quali distinzioni si deduce la soluzione del dubbio. Poichè unendosi l'anima ossia il principio intellettivo col principio sensitivo — onde di due principî se ne fa uno (*Psicol.* 294-298, 639-644) — il principio intellettivo rimane il medesimo, come contenente, ma s'è accresciuto il suo contenuto, e perciò acquistò una nova virtù. Egli dunque, e conseguentamente l'ente da esso costituito, ha conservata la sua identità, ma s'è accresciuta la sua sostanza, perchè s'è accresciuta la sua *attività immanente*. Di che si deduce il corollario:

« Che le sostanze finite non sono del tutto invariabili, benchè sieno tali considerate in relazione cogli accidenti, ma ammettono qualche aumento e qualche diminuzione senza che perciò si distrugga necessariamente l'identità dell'ente, e questa variabilità si vede quando si considerano in relazione al primo principio

costitutivo dell'ente e alla diversa quantità d'attività immanente ch'egli può contenere » (*Ideol.* 612,613).

645. Stabilito questo fatto ontologico che la sostanza d'un ente ammette qualche aumento o diminuzione senza che si perda l'identità dell'ente, a cagione della costanza del principio supremo — il che accade quando una base superiore s'unisce a una base inferiore, — consideriamo ora che cosa avvenga della base inferiore quando s'unisce ed unifica con una base superiore.

Abbiamo già detto, che la base inferiore, a cui sopravviene una base superiore, cessa d'esser base d'un ente e conseguentemente d'esser forma sostanziale, e acquista per *forma sostanziale* la base superiore. Perisce così l'identità dell'ente e se n'ha un ente novo, il che s'esprime brevemente colla parola *diventare*.

In fatti se noi consideriamo un principio animale prima diviso da ogni principio intellettivo, poi unito con un principio intellettivo troviamo:

1.° Che questo principio animale, quando stava da sè, costituiva la base d'un ente, completo o no non importa.

2.° Che congiunto con un principio intellettivo ha cessato d'essere base d'un ente, ed è divenuto appendice, o contenuto, d'un ente superiore a lui.

Sebbene dunque non ci sia più l'ente di prima, tuttavia la mente umana può considerare quest'appendice, o quest'attività immanente contenuta, come un ente, e può domandare qual mutazione abbia subìto quest'ente, ma tuttociò per una finzione o ipotesi dialettica. Ella risponde dunque a sè stessa, che quantunque in sè sia ancora un principio animale, tuttavia per l'intima unione coll'ente superiore ha acquistato una nova *forma sostanziale*, una nova dignità, una relazione ontologica che il fa cangiare di natura e di specie.

In questo discorso, che fa la mente, il *subietto* è puramente dialettico, e il *predicato* è reale, cioè la mente prende ciò che è appendice, e dialetticamente lo suppone un ente, ponendolo come tale a subietto del discorso: a quest'ente dialettico poi attribuisce una forma sostanziale e reale, che consiste nella sua congiunzione ontologica col principio intellettivo divenuto sua forma, reale e sostanziale, rispetto alla quale esso ha il concetto di materia.

Qui dunque si ha un esempio del modo e del significato, in cui si può adoperare la parola *diventare* applicata agli enti. Poichè se si dicesse che quel principio sensitivo e animale è *diventato* razionale, si direbbe una cosa che non regge certamente in senso rigoroso, ma che è tollerabile nell'uso dialettico. Non regge in senso rigoroso, perchè quel principio sensitivo, quando s'è trovato unito all'intellettivo, ha cessato d'essere un ente. Pure cessato l'ente, e perduta di conseguente l'identità propria dell'ente, è restato materia d'un altro ente. Ma la mente che prende questa materia per subietto del discorso, parla di essa come fosse un ente, e però l'ente reale non è divenuto cosa alcuna, nè s'è annullato, ma è divenuto l'ente dialettico, perchè questo ente dialettico, cioè supposto dalla mente, è restato, e però la mente potè considerarlo come identico, sia quando era disunito dal principio intellettivo, sia dopo che s'unì al medesimo, benchè realmente tale non sia: chè la mente può benissimo fare tali supposizioni per la necessità del suo concepire e del discorrere, salvo poi a distruggerle con una più alta riflessione, e così ad emendare il difetto del discorso umano.

646. Questa maniera di parlare, non vera rigorosamente ma vera di supposizione dialettica, trova un certo appoggio anche nella natura della cosa. Noi abbiamo già detto, che la generazione dell'anima umana si può concepire per gradi progressivi dall'imperfetto al perfetto, e però che prima ci sia il principio sensitivo, il quale giunto alla sua perfezione colla perfezione dell'organismo, riceva l'intuizione dell'essere e così si renda intellettivo e razionale (*Psicol.* 672-675). È vero — e l'abbiam pure dimostrato — che il principio sensitivo, tosto che riceve la detta intuizione, perde la sua individualità, e l'ente che rimane non è più lui, ma un ente razionale (*Ivi.* 676-680). Questo spiega come S. Tommaso dica che un anima si corrompa nel feto, e ne sopravvenga un'altra. Quindi si offre alla mente l'espressione, che il *principio sensitivo* sia divenuto *principio razionale*, che si sia convertito in un altro, avendo subìto veramente una tale permutazione, per la quale prima c'era lui, e poi c'è l'ente razionale. Ma questo nasce sempre per la ragione detta che la mente considera il principio sensitivo, anche dopo d'esser divenuto materia d'altro ente, come ente, per la virtù

dialettica, e quindi come identico; chè materialmente è identico, benchè non formalmente.

E da quest' esempio pure si vede come la parola *diventare* s'applica nel comune discorso alla *materia,* e alle *appendici degli enti,* e non agli enti stessi. Di che conviene stabilire il seguente principio:

« L'ente è, o non è, non diventa mai, nè diventa un altro; ma la materia, o le appendici degli enti, diventano, cioè diventano un ente, o un altro ».

Ma poichè la materia da sè sola non è mai un ente reale, e solo si considera per tale dalla mente per bisogno del discorso, perciò il dire che « la materia diventa » non è più che una verità dialettica, su cui non si può in alcun modo fondare un sistema assoluto di verità, ossia una vera Ontologia come pretese di fare Giorgio Hegel.

647. È dunque pienamente manifesta l' illusione degli Hegeliani, che hanno confusa e identificata una base dialettica dell'ente — cioè la materia presa dalla mente per base dell'ente — colla base reale, ossia coll'ente stesso. La sola materia, le sole appendici dell'ente, non esistono se non davanti alla mente, dialetticamente, cioè per opera della mente: il solo ente esiste. Dunque i seguenti corollarî sono importantissimi teoremi d'Ontologia:

I. L'ente non è generato dalla materia, di maniera che ci sia prima la materia o le appendici, e poi dalla materia o dalle appendici sia nato l'ente.

II. L'ente, che non ha appendici o materia, non è soggetto al moto della generazione, o della formazione.

III. La prima origine dell'ente finito, composto di basi e d'appendici — supposto già provato, che deva avere cominciato — non può essere che la creazione, appunto perchè l'ente non diventa, ma è o non è.

IV. Il moto della generazione o della formazione dell'ente è solo possibile in questo senso, che la materia o le appendici dell'ente perdano la loro forma sostanziale ossia la loro base, e ne ricevano un altra, nel qual caso non c'è identità tra l'ente antecedente e il susseguente, cioè il primo ente non è più, e in suo luogo ne esiste un altro.

V. La generazione o formazione dell' ente finito non può

dunque aver luogo, se non a condizione che ci sia una materia ossia delle appendici atte a ricevere diverse basi o forme sostanziali; ma questa materia non istando mai da sè sola, perchè non è un ente, non ha che un'esistenza dianoetica, e quando l'uomo ne ragiona come fosse un ente, ella si veste della forma dell'ente, datale ad imprestito dalla mente provvisoriamente e per supposizione, il che equivale a dire che è un ente dialettico.

VI. Quest'ente dialettico, quando la mente ci riflette sopra con una riflessione ontologica, riceve i nomi di non-ente, di rudimento dell'ente, o altro simile, e così è che la mente pensa e parla d'un movimento dal non-ente all'ente, dal rudimento dell'ente all'ente formato, da ciò che è in via d'esser ente a ciò che è già ente ecc., il che i Greci chiamarono generazione e più propriamente si direbbe *formazione dell'ente*. Nel considerare questo movimento, il pensiero fa astrazione da quella forma sostanziale e base che perisce, e non considera che le appendici e la materia che diventa, l'ente informe, quasichè questa fosse sola, esistesse da sè sola, o l'ente informe fosse ente.

648. Illustriamo questa dottrina con altri esempi.

Supponendo che ci fosse o ci potesse essere un corpo del tutto inanimato, benchè non destituito di forme figurative, e che poi venisse animato, il principio che l'animasse costituirebbe la nova base, il novo ente: quel corpo rimarrebbe corpo, pure avrebbe acquistato una nova *forma sostanziale*, onde non sarebbe più l'ente di prima. Se questo corpo che ha ricevuto coll'animazione un altra forma sostanziale, ricevesse in appresso anche la forma intellettiva, unendosi il principio intellettivo al principio animale, quel corpo stesso avrebbe ancora mutato di forma sostanziale e non sarebbe più nè l'ente che era quando era puro corpo, nè quell'ente che era poi quando ebbe acquistata l'animazione, ma sarebbe un novo ente con una nova forma sostanziale. Il corpo coll' acquisto della prima forma avrebbe cessato d'essere egli stesso un ente, e sarebbe divenuto appendice della base sensitiva coll'aquisto della seconda forma, lo stesso principio sensitivo avrebbe cessato d'esser ente, e sarebbe divenuto alla sua volta un' appendice dell'ente razionale, e solo dialetticamente in questo modo di dire sarebbe considerato come ente subietto del discorso.

Ma se invece si riconosce, che il principio della vita è unito individualmente agli elementi della materia (*Psicologia* 500-533), e si riconoscono pure i tre gradi di vita da noi descritti, di continuità, d'eccitamento, e d'armonia (*Ivi*. 534-541), l'identità del corpo, cioè dell'ente-termine, dipenderà dall'identità del principio vivente che lo anima, e che costituisce veramente la sua forma sostanziale.

649. Conviene dunque prima di tutto proporre la questione sull'identità dell'ente vivente.

Questa questione generica ne inchiude molte più particolari, tra le quali, questa: « Se l'ente che vive del primo grado di vita diventi un altro ente quando acquista il secondo e poi il terzo, o se resti l'ente identico; e al contrario, se ciò che diventa non sia l'ente di prima, ma solo la sua parte materiale od appendice, secondo la teoria data ».

E prima ancora di questa si può fare un'altra questione: « Se nella moltiplicazione degli enti materiali, di cui abbiamo dato altrove la teoria (*Psicologia* 445-553), gli enti diversi che esistono dopo la moltiplicazione, sieno identici, o diversi dall'ente unico che esisteva prima della moltiplicazione ».

I. Principiando da questa seconda questione, è chiaro che gli enti, esistenti dopo la moltiplicazione, non possono essere identici al primo, sì perchè sono diversi tra loro, e cose diverse tra loro non possono essere identiche ad una terza, e sì per la ragione, che ad ogni ente è necessaria la proprietà d'esser uno indiviso in sè e diviso da tutti gli altri (578, sgg. 612, sgg.*). È dunque chiaro che tutti gli enti esistenti dopo la moltiplicazione non hanno identità col primo.

II. Rimane la questione se tra gli enti che esistono dopo la moltiplicazione, ne possa esistere uno identico di specie al primo. E questo può benissimo avvenire, ed avviene nella generazione degli animali più completi.

III. Supponendo poi, che esista la sola vita di continuità annessa ad una massa di materia coerente, ma non organata, e che dividendosi la materia, o divisa riunendosi, i principî sensitivi, che sono la base dell'ente, si moltiplichino, o di novo si unifichino; i nuovi enti che ne nascono conservano l'identità col primo o almeno alcuno di essi?

Moltiplicati, essendo per ciò stesso diversi, non possono, come abbiam detto, esser identici a quell'unico ente che c'era prima, per la ragion detta che è proprietà dell'ente l'unità.

Nè pure è da dirsi, supposta sempre la materia inorganica uniforme ed equabilmente distribuita, che uno tra i molti che esistono, dopo la moltiplicazione, rimanga identico a quel di prima, poichè qui trattasi di quegli enti ne' quali la base è così congiunta coll'appendice, — e qui sarebbe il continuo corporeo, — che tolte le appendici è distrutta la base (622 *A*). In enti di questa sorte, l'esistenza della base dipende essenzialmente dalle appendici, e però ella si deve cangiare secondo il cangiarsi delle appendici. Consegue, che cangiate anche nella sola quantità le appendici, in qualunque sia modo, l'ente stesso non c'è più, e n'è venuto un altro; e ciò perchè in questo caso i principî che s'unificano sono dello stesso grado, non ce n'è uno superiore e l'altro inferiore; e però quel principio che c'è è supremo. Coll'accrescersi dunque e col diminuirsi il numero de' principî, nasce un cangiamento nello stesso principio supremo, base dell'ente. Io stimo conseguentemente, che il principio sensitivo di mera continuità si cangi e diventi base di un altro ente ad ogni aumento o diminuzione del numero degli atomi animati, che per la loro contiguità uniscono i loro principî sensitivi in un solo.

Non così direi, se, rimanendo uguale il numero degli atomi al contatto, si mutasse la loro posizione reciproca, la condensazione, o rarefazione, i quali sarebbero cangiamenti accidentali e però apparterebbero alle appendici accidentali (621 *B*). Trattandosi di principio sensitivo di continuità materiale, il suo atto è essenzialmente determinato dalla quantità degli atomi contigui, chè in quanto allo spazio, a cui questa materia si riferisce, si suppone sempre presente, illimitato e immutabile (*Psicologia* 554-559), e il luogo diverso non toglie l'identità del corpo.

IV. Ma qualora la materia disunita tornasse ad unirsi siccome prima, il novo ente che se n'avrebbe, sarebbe egli identico a quello che era prima?

Da una parte, se l'ente di prima è stato distrutto, come potrà essere identico a lui, quello che si fa di novo? Dall'altra, quello che si fa di novo è perfettamente uguale a quello che

c'era prima sì per rispetto alla forma e sì per rispetto alla materia; in che può dunque variare? come può esser diverso? Il tempo diverso dell'esistenza o lo spazio diverso cangiano l'identità dell'ente?

Essendo questa una di quelle difficoltà, che, studiate a fondo, fanno progredire la scienza, giova che noi ne trattiamo alquanto estesamente.

650. Il corpo può esser considerato in due modi; o si considera il corpo tale qual è come termine d'un principio sensitivo unito a questo, o lo si considera con astrazione da questo principio, come un ente puramente estrasoggettivo, separato dal principio sensitivo a cui è realmente unito.

L'uomo in fatti, il comune degli uomini, lo pensa in questo secondo modo imperfetto, e non perviene a riconoscere, ch'egli non esiste e non può esistere così solo, se non dopo molta meditazione e speculazione: parliamo dunque primieramente dell'identità del corpo così considerato.

Abbiamo detto, che ne' giudizi intorno l'identità è necessario afferrar bene qual sia l'*elemento identico*, se questo c'è; chè se l'identità si ripone in un altro elemento, i giudizi sono sbagliati. Ora la varietà dell'elemento identico, che ci può essere, dà luogo ai diversi generi o classi d'identità. Gioverà qui enumerare le principali per procedere con chiarezza nella soluzione della nostra questione:

Prima classe d'identità. — Identità di esistenza.

Seconda classe d'identità. — Identità di genere sommo.

Terza classe d'identità. — Identità di genere inferiore.

Quarta classe d'identità. — Identità di specie astratta.

Quinta classe d'identità. — Identità di specie pienissima.

Sesta classe d'identità. — Identità di specie piena ma non pienissima.

Settima classe d' indentità. — Identità dell' individuo realmente esistente.

651. Abbiamo distinto la *specie piena* dalla *pienissima* da questo, che la specie pienissima è quella che si considera nell'*Esemplare del mondo*; laddove la specie piena si considera in sè, secondo la propria natura, e non secondo la posizione che occupa in tutto l'Esemplare.

Applichiamo or dunque questa distinzione agli enti corporei considerati nudamente come estrasoggettivi. Nella specie piena di questi non è rappresentato nè lo spazio che occupano, nè il tempo in cui realmente esistono, e ciò perchè la specie, e l'essenza totale, veduta nella specie, è fuori dello spazio e del tempo, esistendo la specie ab eterno nella divina mente. All'incontro se la stessa specie piena d' un corpo si contempla come essente nell'Esemplare del mondo, ella racchiude il tempo determinato e lo spazio determinato in cui è quel corpo — Ma se la specie piena in sè stessa considerata è immune dallo spazio e dal tempo, come avvien poi, che la stessa specie piena contemplata nell'Esemplare determini anche lo spazio ed il tempo? Non è ab eterno nella divina mente appunto anche l' Esemplare?

Ecco la risposta a questa apparente difficoltà. — L' Esemplare deve considerarsi tutto insieme nella divina mente come una specie sola organata, contenente tutta la realità mondiale. Ora è indubitato, che l'Esemplare come specie della mente divina è immune dallo spazio e dal tempo: e del pari n'è immune l'essenza totale che contiene.

Quest'essenza è tutta la realità mondiale involta nell' idea. Se si prende tutto il mondo, oggetto della creazione divina, — e dicendo tutto il mondo dico tutto lo spazio e tutto il tempo della durata mondiale, — in tal caso il mondo, e il tempo, e lo spazio, sono ugualmente cosa immune affatto dallo spazio e dal tempo: lo spazio totale non è in un altro spazio, nè il tempo in un altro tempo. Ma se all'incontro si considerano le parti di questo esemplare, cioè le specie piene di tutti gli enti mondiali, delle quali egli si compone, allora si trova tra gli enti mondiali, che in quelle specie si vedono, un tempo in cui ciascuno è, in quant'è temporaneo, e un luogo determinato nello spazio nel quale i corporei sono; onde tra queste parti dell' esemplare cadono le relazioni di spazio e di tempo, benchè nè l'esemplare tutto intero, nè la singola specie piena de' corpi, o l'essenza rappresentata da questa, dimostri in sè alcun luogo determinato in cui sieno, o alcun tempo. Gli enti mondiali dunque, intuìti nell'esemplare, hanno rispetto ad altri enti, che sono nell' esemplare medesimo, relazioni di spazio e di tempo, le quali relazioni ren-

dono, ciascuna delle dette specie piene, *pienissima*, e capace d'una sola realizzazione.

La ragione dunque per la quale conviene distinguere la *specie piena* dalla *specie pienissima* si è, che la prima contiene le *determinazioni interne* della realità finita, ma la seconda contiene oltracciò le *determinazioni esterne*, cioè le relazioni cogli altri enti, e specialmente quelle di tempo, e quelle di spazio per gli enti ed entità corporee.

Se dunque l'ente o più enti hanno tutto ciò che si trova in una *specie piena*, ma non tutto ciò che si trova determinato nella *specie pienissima*, l'identità che vi si ravvisa dicesi: *identità di specie piena.*

Se l'ente ha tutto ciò che si trova determinato nella *specie pienissima*, in tal caso l'ente è unico, ed ha *l'identità di specie pienissima,* e supponendo questa realizzata si ha l'identità d'individuo realmente esistente.

652. *Ottava classe d'identità.* — Identità media tra quella della specie piena e quella della specie pienissima propria de'corporei.

Ma parlando de' corporei s'incontra un' identità media, perchè si può ravvisare in un ente corporeo tutto ciò che c'è nella specie piena e parte anche di quello che c'è di più nella specie pienissima, ma non tutto: per esempio la stessa posizione nello spazio, e non la stessa posizione nel tempo.

In fatti se si suppone, che due corpi occupino due spazi diversi, benchè l'un e l'altro realizzi in sè tutto ciò che si trova nella specie piena, tuttavia non possono constare dell' identica materia; perchè l'identità di questa è determinata dall'identità dello spazio che occupa (*Ideol.* 941 sgg. 851). Non hanno dunque l'*identità d'individuo reale*, che è quella stessa della *specie pienissima.*

Ma se dopo aver fusa una statua di metallo, questa statua si rimette nel crogiuolo, e collo stesso metallo liquefatto si rifonde la statua nella medesima forma, in tal caso si ha l' identica forma figurativa — che è l'unica propria dell'ente estrasoggettivo preso in separato — l' identica materia, e si può avere l' identico luogo, determinazione che appartiene alla specie pienissima, ma non s' ha tuttavia lo stesso tempo continuato d'esistenza, e però manca qualche cosa della *specie pienissima*. Questa è l' identità

media che dicevamo tra quella della specie pienissima, e quella della specie piena, propria de' soli corpi estrasoggettivamente considerati.

653. Si domanderà dunque: l'ente identico di materia, di forma e di luogo, ma la cui esistenza ebbe un'interruzione di tempo, si può ella dire: *identità d'individuo reale*?

Rispondo affermativamente. Il *subietto* dell' individuo reale corporeo è la materia, la quale non ha propriamente una *forma sostanziale*, ma solo ha una *quantità determinata*, che si può considerare come *forma sostanziale estrasoggettiva*: l'avere poi piuttosto una figura che un'altra le è accidentale. L'esistenza del subietto non fu dunque interrotta, il subietto non fu mai annullato. Avendo dunque lo stesso subietto ricuperati gli stessi accidenti di prima, si dee dire identico l'ente *statua* considerato come un *individuo reale determinato*, e ciò perchè l'ente estrasoggettivo, non avendo subiettività, e molto meno coscienza, la discontinuità del tempo nol cangia, essendo il tempo essenzialmente un elemento subiettivo, e non trovandosi nelle cose puramente materiali (*Psicol.* 1157 sgg.). Di che viene il principio:

« Che ogni qual volta il subietto — dialettico, — costituente un ente reale, dura senza interruzione nella sua esistenza, ma è interrotta solo l'esistenza de' suoi accidenti, quando abbia ricuperato gli accidenti di prima, è l'identico ente reale di prima: identico dico in tutto, non solo per riguardo alla sostanza e alla quantità che sta in vece di forma sostanziale, ma ben anco riguardo agli accidenti ».

654. L'ente reale, dunque, può subire modificazioni, che gli facciano perdere i suoi accidenti, e il nome pel quale da questi si denomina, come il nome di statua, e può dopo di questo ritornare identico a quel di prima, ricuperando gli stessi accidenti, e lo stesso nome che gli attribuisce la mente umana, quando lo denomina da' suoi accidenti, e lo denomina da questi, quando questi abbiano per lei una certa importanza prevalente, per diverse relazioni, come accade appunto del nome di statua dato a una pietra, o di ritratto dato a certi colori impressi sopra una superficie.

Dunque è medesimamente da conchiudere « che l' interruzione di tempo nell'esistenza di ciò che non costituisce lo stesso subietto reale, non distrugge l'identità dell'individuo reale determinato,

quando questo poi abbia ricuperato quegli accidenti e quella forma, da cui si denomina ».

L'identità dunque dell'ente reale si fonda unicamente nell'identità del subietto, che è la *base* dell'ente.

Altra è dunque l'*identità* espressa dal nome, la quale talora è un'identità puramente dialettica, altra l'*identità* dello stesso ente reale. Quella può perdersi e ricuperarsi, non questa.

E non farà maraviglia, che l'identità di cui parliamo espressa dal nome sostantivo, ma sostantivo solo dialetticamente, perchè in fatti dedotto da una forma accidentale, possa perdersi e ricuperarsi, quando si consideri, che questa forma onde si trae il nome, e che nel caso nostro è la figura data ad un corpo, è di natura semplice e tale che rimane involta nell'idea: onde quando ritorna allo stesso subietto è quella di prima e non un'altra, benchè il subietto col perderla e ricuperarla abbia fatto atti diversi accidentali, non identici. Così la figura cubica, a ragion d'esempio, è identica sempre in qualunque corpo si ravvisi, come il numero tre è sempre l'identico numero, a qualunque cosa si applichi.

655. Fin qui noi abbiamo parlato dell'identità del corpo unicamente come ente estrasoggettivo e termine astraendo dal suo principio intrinseco vivente. Ma quest'è un modo imperfetto e parziale di considerare il corpo; perchè in fatto questo non esiste e non può esistere se non unito al suo principio sensitivo che lo contiene. Ora abbiamo già detto innanzi, che i corpi considerati nella loro vera natura, per la quale sono essenzialmente termini d'un principio sensitivo, non hanno un'entità e quindi un'identità entica, che sia loro propria, ma insieme colla loro esistenza l'acquistano dalla natura del principio intrinseco di cui sono termini. Laonde vedemmo che un corpo diventa un altro ente, e cessa d'essere quel di prima, quando si muta il principio di cui è termine, e perciò ottimamente dice S. Tommaso, che il corpo d'un uomo vivo e il corpo d'un uomo morto non sono identici, ma sono enti diversi.

Dobbiamo or dunque continuarci nell'esaminare le questioni d'identità, che riguardano gli enti sensitivi e intellettivi, che abbiamo chiamati *enti-principio*.

Dicemmo, che non si perde l'identità dell'ente principio quando con lui s'unifica un principio inferiore, ma che si perde quando a a lui s'unifica un principio superiore, che diventi base dell'ente.

Ancora, che si perde l'identità dell'ente principio quando più principî uguali, essendo prima disuniti, s'unificano, o essendo prima uniti, si dividono; benchè la *diversità* sopravvenuta in questo caso a distruggere l'identità sia minore e diversa di specie della diversità sopravvenuta nel caso precedente, in cui è comparso un principio superiore a base dell'ente.

In questa teoria conviene conservare la distinzione tra la *base* dell'ente, e il *principio*. Poichè questi sono concetti diversi, come si vede dalle definizioni. Infatti:

La *base* dell'ente è quell'atto unico che contiene e unisce in sè tutto ciò che c'è nell'ente, e costituisce il subietto ente.

Il *principio* è quell'atto, che contiene il termine, al quale sempre ripugna la natura di principio.

656. Da queste definizioni si deduce:

1.° Che ogni principio unico unito al suo termine può esser un ente sussistente, perchè a costituire l'ente non c'è bisogno d'altro che d'un principio unito a tutto il suo termine: in tal caso il principio è anche la base d'un ente. Così ammesso un principio vivente che abbia per termine lo spazio e nient'altro, questo principio unito con tutto lo spazio come suo termine costituisce un ente che può sussistere, benchè incompiuto, benchè mancante d'intelligenza.

2.° Che se con un principio, che ha un dato termine, s'unifica un altro principio con un novo termine, in tal caso la *base* dell'ente consiste nell'atto unitivo de'due principî, e non in un principio solo, e il primo principio da sè solo non basta a costituire il novo ente. Così se col principio che ha per termine lo spazio puro da ogni corporeità s'unifichi un altro principio che abbia per suo termine l'essere ideale indeterminato, dalla loro unione risulterà un novo ente, la cui base sarà costituita dai due principî unificati. Ma la mente potrà distinguere ancora due enti, poichè rimane il principio dello spazio col suo termine che può esser considerato con astrazione dall'altro principio e dall'altro termine, e così considerato ha tutto ciò che si richiede per essere un ente sussistente, ma non per essere il secondo ente; e rimane il principio dello spazio unito col principio dell'essere, divenuti insieme un solo atto ed un solo principio, che costituisce perciò un ente

solo, che non ha identità col primo ente, perchè n'è mutata la base, ma è un altro ente più perfetto e già intellettivo.

E allo stesso modo per via d'astrazione si concepisce ancora un terzo ente, quello che è principio dell'essere avente per termine e oggetto suo tutto l'essere. In fatto dunque sussisterebbe un solo ente reale, posta l'unificazione de'due principî, ma un ente reale tale, i cui elementi potrebbero sussistere da sè come due enti non identici nè con esso ente reale, nè tra loro, per la diversità delle loro basi.

Ma qui si osservi che quando noi diciamo *spazio* intendiamo parlare dello *spazio* quale apparisce all'uomo, e prescindiamo affatto dalla ricerca che cosa potesse essere per l'Angelo quello che per noi è spazio. E così del pari noi parliamo dell'*essere* quale è all'intuito dell'uomo, non quale è ad altre intelligenze diverse dall'uomo, ricerca che complicherebbe troppo il nostro discorso.

3.° Il principio dello spazio, e il principio dell'essere sono indipendenti; l'uno è un principio vivente puramente sensitivo, l'altro è un principio intellettivo. Ma c'è un terzo principio che dipende da quello dello spazio e lo suppone, e questo è il principio vivente della materia corporea. Noi abbiamo veduto che questo principio vivente ha tre atti: l'atto che ha per termine il continuo corporeo, l'atto che ha per termine il movimento intestino di questo continuo corporeo, l'atto che ha per termine l'armonia circolare di questo movimento. Questi tre atti cangiano il principio, e però costituiscono tre basi diverse d'enti; poichè « ogni qualvolta il principio di un ente subisce una mutazione proveniente da un termine novo, si cangia la base dell'ente, e questo perde l'identità tanto, quant'è diverso il novo termine, essendo l'identità sempre relativa alla diversità ». Che anzi per la stessa ragione abbiam veduto, che il solo unirsi più principî di continuità in un solo composto, o un solo dividersi in molti, cangia l'identità dell'ente, l'identità dico individuale, perchè rimanendo il termine della stessa *specie* — continuità, — e non mutandosi se non il numero e la quantità, la specie astratta dell'ente rimane la stessa. Vi hanno dunque quattro principî nell'ordine del sentimento animale dipendenti l'uno dall'altro, e però quattro basi diverse di enti, e quattro specie concepibili di enti: 1° il principio vivente dello spazio;

2° il principio vivente di materia continua; 3° il principio vivente di movimento intestino; 4° il principio vivente di armonia circolare nel movimento intestino.

Ora il principio vivente di armonia circolare nel movimento intestino dipende dal principio vivente di movimento intestino, e però non può stare senza questo, del quale è un novo atto; il principio vivente del movimento intestino dipende dal principio vivente di continuità, del quale pure è un novo atto; il principio vivente di continuità dipende dal principio vivente dello spazio, del quale è un novo atto, proveniente, come i precedenti, da un novo termine (1); il principio vivente di spazio non dipende da alcun principio anteriore. Essendo dunque questi principî viventi quattro basi specificamente diverse, costituiscono quattro enti specifici, per modo però che 1° l'ultima base risulta dall'unificazione e sta nell'atto unitivo di quattro principî diversi, 2° il terzo risulta dall'unificazione e sta nell'atto unitivo di tre principî, 3° il secondo risulta dall'unificazione, e sta nell'atto unitivo di due principî viventi, 4° e del primo è base l'unico principio dello spazio.

Si domanderà ora qual sia la *base superiore* e quale la *base inferiore*. Ora noi intendiamo per *base superiore* quella che più contiene, e per *base inferiore* quella che meno contiene. E però la base dell'armonia del movimento intestino è superiore ossia di maggior dignità degli altri tre, perchè questo principio ha già in sè gli altri tre e a sè gli unisce: e la base del movimento intestino è per la stessa ragione superiore e più ricca dell'altre due, perchè questo principio ha già in sè l'altre due; e dicasi lo stesso della base dell'ente corpo, rispetto a quella

(1) Che si tratti sempre di novi termini specificamente diversi facilmente s'intende se si considera 1° che le proprietà dello spazio puro, l'immobilità, l'immisurabilità, l'indivisibilità ecc. sono opposte a tutte le proprietà essenziali del corpo; 2° che le proprietà e la natura del corpo non comprendono nel loro concetto il *movimento*, ma solo l'*inerzia*, onde il movimento dee venire al corpo da un'altra causa; 3° che la natura o essenza del movimento non è quella di avere in sè un ordine armonico, ma che questo gli deva venire da un'altra causa, e certamente intelligente. Sono dunque i quattro termini *specificamente* diversi, sebbene l'uno dall'altro nel loro concetto dipendenti, non però reciprocamente.

dell'ente spazio: di maniera che l'ente spazio è il più imperfetto e men compiuto di tutti gli altri.

Convien dunque far attenzione per non prender errore, potendo parere il contrario a chi considera che nell'ordine dei concetti lo spazio precede al corpo, e il corpo materiale, e il sentimento di continuità a quello di eccitazione, e questo a quello di armonia. Questa antecedenza di concetti è fondata sul progresso dell'imperfetto al perfetto, perchè nelle cose finite e generabili il perfetto suppone davanti a sè l'imperfetto, e sembra che da questo dipenda, e in qualche modo dipende per la sua natura di generabile, ma non assolutamente, come ha osservato Aristotele. Si distingue dunque la *superiorità* della base dell'ente dall'*antecedenza* del concetto, apparendo la base superiore posteriore nel nostro concetto, senza che perciò cessi dall'essere superiore di entità e di ricchezza.

4.° Si osservi ora, che, facendo l'ordine e l'armonia circolare ne' movimenti intestini d'un corpo supporre una causa intelligente, è questa una nova prova della convenienza che il principio intellettivo si unifichi solo col principio d'un corpo perfettamente organizzato, degna d'aggiungersi a quella che abbiamo data nella Psicologia (672-675). Qualora dunque il principio intellettivo si congiungesse e unificasse alla base dell'ente animale, esso sarebbe una base superiore, contenente de' quattro principî inferiori unificati, l'uno de' quali è contenente degli altri tre, e l'uno de' tre contenente degli altri due, e l'uno de' due contenente l'ultimo, quel dello spazio.

657. Ora dopo aver noi così dichiarato come si deva intendere la proposizione che « il principio superiore è sempre quello che costituisce la base dell'ente », e che fino che questa rimane immutata, anche l'ente conserva la sua identità, conviene che ritorniamo ad una questione simile a quella che abbiamo fatta circa l'identità dell'ente materiale statua, applicando quella domanda all'ente sensitivo. Domandiamo dunque: « se, dato che il termine materiale d'un ente sensitivo, dopo essersi cangiato — disciolto per esempio, — sia poi ritornato e ricomposto al modo di prima, sia anche l'ente ritornato identico a quello di prima ».

In quell'ente rigenerato per via di composizione c'è sicura-

mente l'identica materia reale, e l'identica forma come nell'ente corporeo estrasoggettivo statua: la sua materia non è mai perita e la sua forma si è pure conservata virtualmente negli atomi che lo compongono, ha solo cessato di esistere attualmente, e poi ha ricuperato quest'atto. Si può dunque dire che l'ente ricostituito e rigenerato sia identico? — Io rispondo di sì, per le stesse ragioni, colle quali fu dimostrata l'identità dell'ente estrasoggettivo statua, e dico d'un' identità individuale e numerica.

Conviene che aggiungiamo pure una distinzione tra l'ente principio, che ha per termine ciascun atomo separato, e l'ente principio d'un aggregato d'atomi. L'atomo vivente non ammette alcuna modificazione, egli può essere annullato del tutto, nella nostra dottrina, ma non scomposto. Perciò se l'atomo vivente cessasse un solo momento dall'esistenza, egli non potrebbe più essere restituito realmente e individualmente identico, ma quello che venisse dopo creato, sarebbe realmente un altro. Dico realmente, perchè la natura dell'ente finito è di essere *reale*: se dunque cessa la *realità* cessa l'ente finito. L'atomo vivente dunque che cessa può avere con quello che vien in appresso creato un' *identità di specie piena* e anche *pienissima*. Ma come due sarebbero gli atti della sua realizzazione in tempi diversi, così due sarebbero i *reali individui*. Dato dunque che convenissero nella *specie pienissima*, si potrebbero dire identici essenzialmente cioè in quanto all'essenza che è nell'idea, ma non realmente cioè in quanto alla realizzazione di quell'essenza.

Se poi si trattasse d'un aggregato vivente ma inorganico di atomi, ed esso venisse sciolto e poi ricomposto degli stessi atomi identici collocati allo stesso modo, un tale vivente avrebbe anche un'*identità reale* a malgrado della discontinuità del tempo della sua esistenza, di maniera che si potrebbe chiamare un ente *reale identico*, e ciò perchè la materia, o sieno gli atomi elementari, di cui è composto, avrebbe continuato ad esistere, e anche la forma avrebbe continuato ad esistere potenzialmente nei detti atomi viventi. L'essenza sostanziale in fatti di tali forme giace nell'essenza degli atomi e nella loro potenzialità, e però tali forme non esistono in atto che per accidente. Ora le essenze potenziali giacciono nell'idea, come abbiam detto della

figura de'corpi, e quando vengono ridotte all'atto, quest'atto è loro accidentale. Se dunque sono prodotte all'atto in diversi tempi, mediante la stessa materia che le ha in potenza, esse sono identiche, perchè hanno la stessa essenza sostanziale, e anco l'identico atto accidentale, che dà loro il nome, perchè l'identità dell'atto accidentale, come dicevamo, si desume dalla specie ossia dall' idea in cui giace. L'elemento dunque identico in tali enti consiste nella *sostanza con un atto accidentale che ne determina il modo,* il qual modo non ha un'identità reale sua propria, ma essendo egli semplice ed uno, e non potendo essere numericamente più, diventa più per la moltiplicità della sostanza, e se questa è identica rimane identico, benchè la sua inesistenza reale nella sostanza sia discontinua. Tali forme sostanziali dunque, da cui sono costituiti tali enti, non hanno la pura natura di sostanza, ma hanno una natura composta di sostanza e d'un modo d'essere accidentale, che cangia tuttavia la *base dell'ente*, se si muta, e restituisce la stessa base, se dopo essersi mutato ritorna quel di prima: perchè si conserva una sostanza identica atta a ricevere lo stesso modo. Chiameremo queste: « forme sostanziali di formazione accidentale ».

Ma se gli atomi componenti un aggregato inorganico non fossero numericamente identici, non ci sarebbe in tal caso identità se non di *specie* tra due aggregati d'atomi uguali di numero, di grandezze, di forme, e di composizione.

Altra dunque è l'identità del principio sensitivo reale, altra quella d'un principio intellettivo pure reale. Il principio intellettivo reale non potrebbe cessare che per via d'annullamento, laddove il principio sensitivo quando risulti dall'unione di più principî sensitivi elementari può cessare per iscomposizione, e però anche riprodursi per via di ricomposizione. Anzi questa scomposizione e ricomposizione si dà in tutti que'principî che sono composti di più principî: ed è per questo che s' intende possibile che l'uomo moia, e risorga ancora identico come quel di prima.

658. Cessando un principio intellettivo reale, non rimane nessuna potenzialità reale che gli appartenga. Di che apparisce, che il principio intellettivo non esprime mai un *genere reale* (*Ideol.* 655), quando il principio sensitivo è un vocabolo indicante un *genere*

reale, sotto al quale stanno tante specie quanti possono essere gli aggregati opportuni di materia. Ora, essendo l'*ente* determinato dalla specie, non dal genere, « l'ente reale sensitivo » che è genere, non dice lo stesso, che « il principio reale sensitivo » che è specie: quando è un medesimo il dire l'ente intellettivo, o il principio intellettivo reale, perchè s'esprime sempre una specie. Supponendo dunque, che un principio intellettivo cessi, non rimane più di lui alcuna appendice che si possa considerare come *entità generica*, e però dopo la distruzione di esso non comparisce in suo luogo alcun altro ente intellettivo: se poi un principio intellettivo comparisce di novo, questo è totalmente un altro, il primo non gli ha somministrato nulla di sè. All'incontro dato che si distrugga un atto sensitivo di continuità, che abbia per termine un aggregato di atomi, col disunirsi di questi, come pure col loro aggregarsi se erano disuniti, i novi enti hanno ricevuto dal primo la materia e i principî sostanziali elementari, e però questi esistevano nel primo come una potenza reale loro propria. In fatti il principio sensitivo, che era prima, avea nella sua propria natura la facoltà di moltiplicarsi, o se era moltiplice di dividersi, per la divisione quantitativa del termine.

La *forma sostanziale* dunque degli enti sensitivi è il principio sensitivo dell'atomo, e la forma sostanziale de' corpi viventi è costituita dall'*unione accidentale* di più forme sostanziali, che diventano una forma sola avente la virtù di tutte. Onde questa forma che ha un termine moltiplice, ma continuo, è una e sostanziale rispetto alla sua materia elementare, ma è determinata da un'unità di più sostanze, la formazione della quale unità è accidentale.

659. Oltracciò negli enti sensitivi che hanno un termine corporeo moltiplice c'è una radice *realmente* comune nell'attività soggettiva, che apprende lo spazio immensurato (*Psicol.* 556-559), e nelle stesse *anime razionali* c'è una radice reale e comune nell'attività soggettiva che intuisce l'essere (*Psicol.* 568, *n.*): di maniera che se queste attività aventi per termine lo spazio e l'essere non fossero differenziate da altre attività unificate con quelle non potrebbero costituire più individui, ma ciascuna d'esse un solo.

Ma queste *radici reali e comuni* danno il fondamento a *generi reali* antecedenti, e più estesi, che non sia il *genere reale* di sensitività corporea, o la *specie* degli enti intellettivi: danno il fondamento, dicevo, a tali generi reali, quando si considerano come subietti generici, che vengono determinati dalle attività loro aggiunte. E però esse non costituiscono, così considerate (1), un *ente reale*, l'essenza del quale si ha nella *specie* e non nel *genere*; ma costituiscono un precedente all'ente, come abbiamo già detto (618-622).

Che se si suppone, come è al sommo verisimile, che tutti gli atomi materiali sieno a qualche contatto tra loro, in tal caso si dovrà dire che il principio di continuità abbia per suo termine tutto l'essere corporeo, e che sia anch'egli una radice unica costituente il *genere reale* di tutte le specie reali di corpi viventi nell'universo, specie che verrebbero distinte solo dai punti diversi di contatto procedente dalla varia figura degli atomi, dal peso reciproco degli elementi procedente dalla loro reciproca grandezza e quantità di contatto, dal movimento intestino, e dalle armonie diverse in cui circola questo movimento.

660. Conchiudiamo dunque la nostra questione così:

Se torna a ricomporsi nel modo di prima l'aggregato di materia già disgregato, convien dire, che ritorni anche l'individuo identico che era prima, dico identico di numero e non soltanto di specie, attesochè la sua esistenza si continuò nella *potenza reale* della radice sensitiva.

È però da confessare che questa specie d'identità non è perfetta perchè non è perfetta la semplicità dell'ente, scomponendosi la stessa sua base in una *radice reale e comune* e in un atto sensitivo limitato dal termine proprio, onde è a distinguersi:

1.° L'unità e identità di tutta la materia creata. — Che questa unità e identità, che giace nella *continuità*, sia in atto o in potenza è cosa accidentale dipendendo dall'essere unita o divisa.

2.° L'unità e identità dell'individuo termine. — Questo in-

(1) Dico « così considerate », cioè come radici antecedenti, perchè considerate come stanti da sè, ce ne sono di quelle, che possono costituire un ente (618-622).

dividuo sarebbe identico a sè stesso ogni qualvolta la materia disgregata tornasse ad aggregarsi nello stesso modo. La quale identità consiste nell'esistere lo stesso individuo termine in tempi diversi con interruzione tra l'uno e l'altro, maniera d' identità simile a quella che si concepisce in tutti gli individui sommessi al tempo, la cui esistenza va divisa nella successione dei momenti, di guisa che si può dire in qualche modo, che l'ente non esiste più nel momento di prima nè nel futuro, ma nel presente, e tuttavia l'ente che è esistito ne'momenti passati, l'ente che esiste ora, e quello che esisterà in appresso, è identico perchè composto di materia e di forma numericamente identica; la cui proprietà è di poter esistere identica in più momenti di tempo.

3.° L' identità propria de'principî che hanno per termine aggregati di materia. — Questa identità si perde coll'aumentarsi o col diminuirsi questi aggregati, e tale è l'identità che più facilmente s' intende, e di cui nell'umano discorso si fa maggior uso (1).

661. Ritornando noi ora al concetto del *diventare*, dalle cose esposte si vede in qual senso si possa dire in qualche modo, che un ente *diventa* un *altro*. Suppongasi un principio reale che abbia per suo termine tutta la materia corporea, e prendasi esso per base dell'ente. Trovandosi questa base — posto che per base si consideri — in tutti gli enti sensitivi individuati da diversi aggregati di materia, il dire che « l'un d'essi diventa un altro o più altri » equivale a dire che « quella radice identica prende diversi termini quasi accidenti del medesimo ente ». Il dire così ha una certa verità, a cagione che il rimutarsi di tali enti è accidentale; ma la base nondimeno rimane equivoca. Poichè o per l'*ente che diventa* s' intende la radice col suo termine e allora non è vero che quest'ente diventi, ma si distrugge perdendo il termine, o s'intende la sola radice reale e allora impropria-

(1) La materia presa da sè sola separata da qualunque principio sensitivo non può costituire nè un aggregato nè un esteso (*Psicologia* 1157-1166). Ma la materia può trovarsi in due relazioni col principio sensitivo, come termine proprio e come termine straniero; come *termine proprio* se esso la informa, come *termine straniero* in quanto agisce sopra un'altra materia informata da un altro principio sensitivo.

mente si chiama ente, e d'altra parte essa non diventa, ma rimane identica. Acciocchè dunque quella frase possa correre in qualche modo, conviene che s'intenda per *ente che diventa* — subietto della proposizione — quella *radice reale colla sua potenzialità ai diversi termini*, e allora l'ente che diventa è un *ente potenziale*, e la proposizione significa, che l'ente potenziale che prima era attuato in un dato ente si attua in un altro ente. Il che tutto dimostra con quanta cautela e con quante dichiarazioni si deve adoperare questo verbo *diventare*, anche rispetto ai soli enti sensitivi, per non cadere in un guazzabuglio d'equivoci, di sofismi e d'erronei paradossi, come accade agli Hegeliani.

662. Veniamo alla questione « se l'ente vivente perda la sua identità quando passa dal primo grado di vita al secondo, e dal secondo al terzo ».

L'uomo nell'ordine del pensar comune giudica dell'unità e dell'identità degli enti dai fenomeni e dagli effetti esterni, principalmente da quelli che sono per lui importanti, e che prende a base della classificazione degli enti, come a ragion d'esempio, l'abbiamo già detto altrove, classifica le piante di fiori e le piante di frutti, perchè nell'une gl'interessa più il fiore e nelle altre più il frutto (*). Se dunque si considera questa maniera di classificare appoggiata alle apparenze, certo che l'ente che vive della vita di continuità, e che diciamo semplicemente animato, è diversissimo da quello che vive della vita d'eccitamento e più ancora da quello che vive della vita d'eccitamento perpetuo ed armonico che chiamiamo *animale*; anzi le due prime vite, il comune degli uomini non le osserva tampoco, pensando che non ci sia altro animato, che l'animale. Ma ove il filosofo sia giunto a distinguere le tre vite, ritenendo la maniera volgare facilmente s'indurrà a crederle basi di tre enti distinti.

Lasciando dunque le apparenze e considerando la realtà della cosa, che s'ha da dire? Che il principio di continuità costituisca un ente diverso dal principio dell'eccitamento, e questo uno diverso da quello del principio di eccitamento perpetuo o circolare?

Parrebbe che non dovesse esser così, chè la vita d'eccitamento

(*) *Metodol.* 20 sgg.; 200 sgg.

e quella d'eccitamento perpetuo e d'armonia conviene che esista in un modo reale, benchè non ispiegata ma implicita, e come in germe nel sentimento di continuità. Onde il principio che sente il corporeo continuo pare quel subietto stesso che si attua maggiormente eccitato o per un momento o con perpetua vicenda di stimoli.

Ma la radice comune e la potenziale non basta a costituire i *subietti* diversi, quand'ella sia antecedente a questi.

La radice comune reale, cioè il principio del sentimento di continuità, è di quelle che possono stare da sè separate da ogni altro atto, e quando stanno da sè, allora non si considerano più come comuni e costituiscono per sè un ente. Tale è appunto il principio sensitivo di continuità non eccitato, nel quale stato egli è base dell'ente.

Ma dottrina ontologica di gran momento, che abbiamo già accennato altrove e datone degli esempî (*Psicol.* 680, 683 689), si è questa che:

« Qualora un principio, che ha un atto, acquisti un novo termine più eccellente del precedente, e in conseguenza emetta un atto permanente di più forza, o di maggior grado di attività del precedente, cessa d'essere la base dell'ente, che così si costituisce, e ne rimane semplicemente un antecedente che chiamiamo *radice*, e la base o principio costitutivo del novo ente è il novo atto immanente e permanente ».

Quindi può avvenire, e crediamo che di continuo avvenga, che nello stesso corpo animale possano formarsi dei sistemi parziali d'eccitazioni stranieri al principio d'eccitazione che è la *base* dell'animale. Questi sistemi parziali d'eccitazioni tendono a costituirsi in altrettanti individui animali separati da quello, nel corpo del quale si trovano, secondo le leggi, che abbiamo esposte nel X de' *Psicologici*.

663. Il qual lavoro crediamo noi che possa talora essere innocuo e normale, se il principio d'eccitamento armonico che costituisce l'animale stesso è forte abbastanza da reprimere tali attentati alla sua dominazione, tosto che passassero a cagionargli nocumento. Anzi il moderato sforzo che egli deve fare entra forse a costituire l'attività della sua vita, non credendo noi del tutto erronea la sentenza del Brown che la vita consista in un

certo moderato sforzo, in una certa lotta che sempre si vince dal vivente.

Pure altri esiti può avere il conato d'un sistema parziale d'eccitamento, che incomincia a manifestarsi nel corpo dell'animale, diverso dal sistema totale d'eccitamento proprio dell'animale medesimo. Poichè il sistema parziale può prendere il vantaggio sul totale e distruggere l'animale prima ancora che esso si costituisca in un animale novo.

Ovvero il sistema parziale quando sia ristretto, ma tale che si sottrae al dominio del principio dell'animale, può costituirsi in individui animali di minor mole viventi nell' animale maggiore, che ci pare essere il caso degli Entozoi.

Finalmente un sistema parziale può prevalere al sistema totale e costituirsi in un novo animale che si divide dal primo in un modo normale, e questo è il caso della generazione (*Psicol.* 554-584).

Che poi ogniqualvolta si costituisce un novo circolo di vita separato dal primo si abbia un ente novo, che ha per base il principio sensitivo della nova armonia, si rende all'uomo manifesto in virtù della sua consapevolezza. Poichè il principio razionale può rendersi consapevole di quel principio sensitivo col quale è unito per la percezione fondamentale (*Psicol.* 249-271), e di tutti gli atti e delle passioni di questo; laddove di tutti gli altri principî ed effetti animali rimane inconsapevole, il che prova che sono altri individui animati.

E tuttavia l' aderenza delle parti tra due animali potrebbe esser tale, che ci fosse un solo principio sensitivo di continuità comune ai due soggetti animali, e anche un principio comune d'eccitamento, se il movimento eccitatorio si continua, il che potrebbe avverarsi in quegli Entozoi che non possono vivere estratti dal corpo dell'animale maggiore, e lo stesso dicasi tra il feto e la madre, e ne'mostri bicefali.

Quindi anco abbiamo dedotto la duplice azione materiale e sentimentale de'corpi viventi al contatto (*Psicol.* 587-602).

Dalle quali cose possiamo conchiudere di novo, che il dire che un ente diventa un altro, si può, in qualche modo, dire rispetto a quelle radici reali, che possono sussistere da sè stesse e costituire la base di un ente, come accade del principio sen-

sitivo di continuità. Poichè, dato un aggregato di materia inorganica al contatto, noi diciamo, che ivi è un solo atto di continuità, base di un ente. Se dunque questo principio organizza il suo termine coll'aiuto di stimoli esterni, e se ne produce un animale, quel principio sensitivo di continuità, che non ha cessato di esistere e che era un ente, sembra essere divenuto un altro ente. A rigore però convien dire, che egli ha cessato di esser ente, e s'è cangiato in appendice del novo ente, la base del quale giace nel principio dell'eccitamento armonico.

664. B. Rimane a parlare delle mutazioni che subiscono le appendici dell' ente senza ricevere o perdere alcuna forma sostanziale, ma per mutazione di meri accidenti, la qual lasci intatta la radice, la base dell'ente, e tutta la sua sostanza.

Ora non si potrà mai dire che un ente diventa un altro per cangiarsi che facciano i suoi meri accidenti.

Tuttavia, non è questa una mutazione che nasce nell' ente? Se non diventa un'altro, acquista però delle altre qualità. L'ente dunque non è più immutabile come ente, e se non è immutabile di maniera che non ci sia per lui altra condizione che una di queste due, essere o non essere, non è più vero che l'ente sia uno. Contro questa difficoltà noi abbiamo già difeso lungamente l' unità dell' ente nel VI de'*Psicologici* (735-965). Quivi fu dimostrato da noi, come la base dell'ente reale sia sempre un principio non chiamandosi enti i termini, se non per un modo imperfetto di concepire della mente umana (835-839); come i termini sieno quelli che individuano gli enti e però gli enti reali si classifichino, secondo i loro termini; come questi termini possano variare d'essenza specifica e d'essenza generica, onde nascono le varie specie e i varî generi degli enti; e finalmente come nella stessa specie certi termini ammettano più individui, e come il termine individuante ammetta de'cangiamenti accidentali che non mutano la sua sostanza e natura specifica. Tutti gli accidenti dunque, o atti accidentali, per cangiarsi che facciano, non mutano l'ente individuo, rimanendo il principio uno ed identico, appunto perchè le mutazioni accidentali del termine non costituiscono il principio stesso, base dell' ente. Di qui procede che gli *atti accidentali* del principio dell'ente, in quanto sono accidentali, si devono considerare come appendici e non come base dell'ente;

il quale perciò conserva la sua perfetta identità, e non diventa un altro nè si cangia in ciò che lo rende formalmente ente.

665. II. Vediamo ora qual valore può darsi al *diventare* applicandolo agli esseri puramente ideali.

Abbiamo detto, che l'essere indeterminato ha de'termini proprî e de'termini improprî: il termine è la realità dell'essere, e però costituisce l'ente reale e il subietto reale (.321 sgg , 439 sgg., 491 sgg.*).

Ma dianoeticamente si può prendere per subietto l'essere ideale e per predicato la realità. Quindi si può dire ugualmente: « l'attività reale di questo sentimento è », dove il reale forma il subietto; e « l'essere è realizzato nell'attività di questo sentimento », dove tien luogo di subietto l'essere ideale (*Sist.* 50, *Logic.* 332-336).

Il potersi far subietto della proposizione tanto il reale quanto l'ideale suole divenire un fonte d'illusione ai filosofi malaccorti come sono gli Hegeliani. E in vero essi furono ingannati al vedere che l'essere poteva comparire nel discorso come subietto di tutti gli enti, perchè veramente tutti gli enti sono l'essere ideale* con un termine reale. E quindi credettero falsamente di poter conchiudere che l'essere ideale, ossia l'idea *diventasse* tutti gli enti. E perchè l' idea non la trovavano palpabile e però non pareva loro cosa salda, perciò non seppero conoscere com'ella potesse star ferma, ma imaginarono il pazzo sistema, che l'idea stessa sia sempre sul diventare qualche cosa altro, e che quest'atto del diventare — che come tale non è mai compiuto ed è un concetto composto d'essere e di non essere, di qualche cosa e di nulla — fosse l'atto proprio dell'idea generatrice di tutte le cose.

Confondevano dunque il subietto dialettico col reale: e non s'erano accorti, che l'umano discorso adopera indifferentemente questi due subietti; ma che passa tra l'uno e l'altro una differenza immensa. Appartiene all'Ontologo il riconoscere la natura de' due subietti. Mediante la riflessione ontologica si vede che l'uno è ideale e non costituisce l'ente reale; l'altro è reale ed è questo solo che costituisce l'ente nella sua propria subiettiva esistenza, e quindi è la vera base dell'ente.

666. La meditazione ontologica va più avanti ancora e riscontra la differenza tra i termini dell'essere proprî ed improprî: e s'accorge che i termini proprî sono infiniti e costituiscono un solo ente infinito.

All'incontro i termini impropri, come abbiam veduto, sono finiti e quantunque sieno uniti all'essere, che altramente non sarebbero, nè tampoco sarebbero conoscibili, tuttavia non sono l'essere; e però l'essere in essi non ha ragion di subietto.

Quindi questa proposizione: « L'essere indeterminato acquistando i termini proprî diventa l'essere assoluto », non ha che un valore dialettico, chè l'essere assoluto non diventa, ma sempre è, nè ammette formazione, nè annullamento, nè modificazione, nè moto. Quella proposizione esprime solo un movimento o passaggio della *mente umana*, la quale perviene a formarsi il concetto dell'essere assoluto partendo dall' indeterminato e aggiungendogli i suoi termini proprî. Mediante questa operazione della mente i termini proprî rimangono come appiccicati all'essere indeterminato, e però il concetto di questo essere, che non ammette composizione, rimane sempre, per l'uomo, imperfetto e negativo. Anzi, come meglio si vedrà altrove, quest'essere non ha concetto positivo, ma egli stesso tien luogo anche del suo concetto.

La proposizione poi: « L'essere indeterminato acquistando dei termini impropri diventa ente o enti finiti », non ha neppur essa un valore filosofico, e contiene l'errore di far credere che lo stesso essere ideale diventi reale -- cosa assurdissima, chè le due forme non possono mai permutare la loro natura. — È dunque da lasciarsi tale espressione alla filosofia volgare, non potendo significar altro che quello che nasce nella percezione, nella quale la mente attribuendo l'essere al sentito, l'apprende siccome ente; senza che nulla si sia mutato perciò dalla parte dell'essere, nè l'essere sia divenuto cosa alcuna. La sola mente umana è passata a vedere che il suo sentito è un ente, il che non converte già l'essere nel sentito, ma afferma che il sentito è unito all'essere, nella quale unione è posta l'esistenza del sentito, poichè l'esistenza del sentito è tutta in quest'unione che s'opera nelle menti, la quale non è confusione nè trasformazione (1).

(1) Plotino dice, che Parmenide appresso Platone distingue: 1.° l'*unum*, 2.° l'*unum multa*, 3.° l'*unum et multa*, (Ὁ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης, ἀκριβέστερον λέγων, διαιρεῖ ἀπ᾽ ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά), e che l'*unum multa* significa la mente perfet-

667. Rimane a vedere se l'essere ideale e indeterminato, che non può diventar mai un reale, possa nondimeno *diventare* un ente ideale determinato.

Neppur questo è possibile, a cagion che le determinazioni si prendono tutte dalla realità. Onde quando si dice una determinazione ideale, propriamente non si vuol dir altro, se non una determinazione *reale possibile*; e però le determinazioni, ancorchè si considerino nella loro possibilità, non sono veramente ideali ma involte nell'idea. E veramente suppongasi che il discorso sia d'una determinazione generica o specifica: niuno può conoscerla positivamente, se non avendola percepita realmente e conservatone almeno un segno reale nella memoria; e il concetto negativo, suppone sempre qualche altro concetto positivo a cui si appoggi, onde ògni concetto d'una determinazione esige il pensiero di qualche realità.

E però rimane che di tutte le entità accessibili quaggiù all'uomo il solo essere indeterminato sia veramente ideale, e sia il solo conoscibile per sè, e tutte le sue determinazioni siano in qualche modo reali, benchè si pensino anche come possibili unendosi ad esse la possibilità, che ha il suo fondamento nello stesso essere indeterminato.

Quando dunque la mente dalla considerazione dell'essere indeterminato passa a considerare un ente determinato come possibile — onde anche questo si dice *ideale* nel senso che partecipa dell'oggettività, — allora non è già che l'essere indeterminato divenga questo ente determinato, ma solo si congiunge in un dato modo alla realità finita, e quest'unione si fa per la virtù sintetica d'un qualche soggetto intelligente.

668. Dalle quali cose si deve finalmente conchiudere:

1.° Che quando l'essere indeterminato, che è l'*idea*, si considera in relazione coi reali finiti, esso non diventa gli enti finiti, benchè questi siano enti per la congiunzione e partecipazione di lui; ma altro è l'unirsi e il partecipare d'una cosa, altro è l'essere questa stessa cosa.

tissima. Ora il chiamare la mente *uno molti* benchè sia un gergo filosofico, pure indica questa verità: che la mente congiunge in uno l'essere e i suoi termini impropri, l'ente e le sue appendici. Vedi R. Cudworth *Syst. intellect.* T. I, C. IV, §. XXI.

2.° Che l'essere ideale, con cui si conoscono i finiti, rimane sempre indeterminato, a propriamente parlare; quantunque i reali finiti riescano enti per la presenza di esso nel soggetto intelligente.

3 ° Che questi enti finiti, appunto perchè sono enti, hanno l'unità e l'individualità e non possono confondersi con altra cosa. Si considerano bensì come determinazioni dell'essere indeterminato, e sono veramente tali; ma tali sono rispetto alla mente e però sono tali solo dialetticamente. Il che è quanto dire, che la mente può formare questa proposizione: « l'essere ha ricevuto questa determinazione finita » dove si prende l'essere come subietto della proposizione. Ma la riflessione ontologica disfà poi questa proposizione mentale riconoscendo che l'ente finito non è, nè fu mai l'essere, e che l'essere a cui è congiunto non è lui.

In altre parole l'ente reale finito avendo un'esistenza propria relativa a sè stesso, non va fuori di sè, e però non abbraccia l'essere che è infinito. Che se per l'opposto l'essere che è infinito abbraccia il finito, questo non si riferisce che a lui e non è reciprocamente vero del finito. Poichè il finito rimane sempre distinto dall'infinito, chè il finito non è quell'infinito che s'estende a lui, ma è quel finito che termina in sè come più ampiamente si vedrà altrove.

4.° Che quando la mente umana dall'essere indeterminato passa all'assoluto coll'aggiungere a quello un termine infinito, allora fa una operazione simile nella forma a quella, che fa quando aggiungendo all'essere indeterminato un termine finito passa a considerare l'ente reale finito. Ma la riflessione ontologica che sopravviene trova diversissimo il risultato delle due operazioni. Poichè il risultato della seconda è la *percezione dell'ente finito*; laddove il risultato della prima non è la percezione dell'infinito, ma una sola formola indicativa di esso. La differenza nasce da questo, che il termine finito è un *sentito*, e questo forma la base o il subietto dell'ente, laddove il termine infinito non è sentito dall'uomo, ma solo determinato per via d'astrazioni e di negazioni.

669. Di che avviene, che quando si tratta d'un ente finito, oggetto della nostra percezione, noi ne possediamo la *base reale*, e quindi conosciamo la relazione che ha questa base coll'essere indeterminato, e per questa relazione l'ente finito non distrugge nè as-

sorbe l'essere indeterminato, ma anche dopo la percezione di questo ci stanno tutt'e due presenti allo spirito, e distinti in modo, che possiamo parlare dell'uno e dell'altro a nostro piacere. Ma quando si tratta dell'ente infinito, la cosa non va così. Certo se si considera la sola forma dell'operazione mentale con cui lo concepiamo, troviamo in essa la medesima distinzione, da una parte l'essere, dall'altra il termine. Ma se ne sottomettiamo il risultato ad una riflessione più elevata, vediamo che non può stare quella dualità, dovendoci essere nell'infinito una perfettissima semplicità. Andando più avanti col pensiero ontologico troviamo ancora, che nell'essere indeterminato si devono distinguere i due elementi: 1.° dell'essere, 2.° della indeterminazione, e che l'essere deve identificarsi col termine infinito, e l'indeterminazione deve affatto scomparire, e rimanere solo l'essere reale colla sua oggettività e intelligibilità assoluta: che quindi anche la parola relativa di termine rimane a rigore inapplicabile: rimane inapplicabile anche la parola idea, come quella che esprime una cosa vota di realità subiettiva. Rimane dunque il solo essere assoluto semplicissimo.

Non si deve dunque confondere il movimento della mente umana, e i passi e le operazioni, che ella fa per arrivare al pensiero dell'essere assoluto, colla natura di quest'essere; non conviene trasportare questo movimento della mente nell'essere stesso, quasi che egli si mova, come imperitamente dice l'Hegel; nè in alcuna maniera si dee dire, che l'essere indeterminato divenga assoluto, chè la stessa nostra mente con una riflessione superiore, come dicevamo, s'accorge, che nell'essere assoluto cessa l'idea, e non resta più che lui stesso. Solo questo si può dire con verità, che nell'essere indeterminato la mente intuisce un elemento, il quale rimane, non diviene, non si cangia.

Il discorso umano predica, è vero, l'essere di Dio, quando dice, che Dio è, come lo predica degli enti finiti, quando dice che sono, e questa predicazione è dialetticamente univoca (1). Ma di Dio si predica l'essere entitativamente e dei finiti solo accidentalmente; con che vogliamo dire che rispetto a Dio il predicato e il subietto è assolutamente identico, e rispetto agli enti finiti il predicato è

(1) Vedi la *Lettera a Alessandro Pestalozza sulla questione se l'essere si predichi univocamente di Dio e delle creature, nell'Introduzione*, VII. v.

realmente diverso dal subietto, e non c'è che un'identità relativa e partecipativa.

670. III. Molto meno poi si può dire degli enti puramente mentali, che l'uno *diventi* l'altro. Poichè, essendo essi l'opera del movimento della mente umana, è questa che si move e passa dall'uno all'altro; tali enti dunque non hanno in sè medesimi alcun moto.

Vero è che essi sono bene spesso elementi dialettici di altri enti, o ideali o reali possibili; ed è di qui che nasce l'illusione, sembrando, che un ente si spezzi in molti, o che di molti se ne componga uno. Ma oltre che questa composizione e scomposizione è sempre l'opera del pensiero, lo scomporsi e il ricomporsi non è un *diventare*; chè l'ente scomposto non è più, ma sono gli enti venuti dalla scomposizione; e gli stessi enti col riunirsi in uno, non sono più, ma un novo ente; onde il divenire in senso proprio non ha luogo mai, nè l'ente soffre trasmutazione come ente, ma solamente è, o non è.

671. Da tutto questo si vede, che

1.° È impossibile che l'ente in sè diventi un altro; e

2.° Nondimeno apparisce davanti alla mente umana una trasformazione di un ente in un altro, o di un'entità-appendice in un ente.

Questa trasformazione non accade all'ente in sè, ma all'ente in quanto è pensato dalla mente, e però essa appartiene unicamente alla relazione che ha l'ente colla mente, poichè, come abbiamo veduto, ogni ente, oltre essere in sè, è anche nella *cognizione* della mente. Ed è per questo che noi vedemmo, la mente divina limitare il reale infinito e produrre ad un tempo l'esemplare del creato ed il creato. Poichè il reale infinito non è limitabile in sè nè come *subietto* nè come *obbietto* sussistente, ma solo come *cognito*, cioè in quanto la sua presenza nella mente lascia in essa una *cognizione* sua propria, su cui la mente può esercitare analisi e sintesi ed altre operazioni.

Nelle quali operazioni la mente umana lascia l'impronta delle sue proprie limitazioni.

3.° Il movimento che deve attribuirsi alla mente stessa e alla sua cognizione, non può tuttavia attribuirsi al *pensar assoluto*, col quale la mente conosce l'ente in sè; ma al pensar parziale e dialettico.

4.° La mente umana che sintesizza trasforma il sentito in un ente, quando gli aggiunge l'essere, formando con questa giunta l'oggetto del suo conoscere (1).

5.° La mente trasforma un ente in un altro per via di composizione o di scomposizione.

Per via di composizione, aggiungendo delle forme sostanziali o entitative; e questo in due modi, o rimovendo le forme precedenti dalle loro appendici, o soprapponendo forme a forme, come se a un principio animale s'aggiungesse l'atto intellettivo.

Per iscomposizione, disfacendo la composizione fatta.

6.° Quando la mente umana passa al concetto d'un ente per via della detta composizione ontologica, il concetto dell'ente così formato può riuscire di due sorta, o semplicemente *logico* o *formale*, che anche si dice *negativo* o *ideale negativo*, ovvero anche materiato, completo, positivo.

Riesce *logico e negativo* se la composizione si fa senza che si conosca il *nesso* degli elementi componenti, nel qual nesso consiste l'atto costitutivo dell'ente, ossia la *base* (612 sgg *): riesce *positivo* se il nesso non rimane occulto, e però non determinato dalla mente, ma si conosce determinatamente, il che accade soltanto quando si percepisce l'ente e non i soli elementi, coi quali il pensiero logicamente lo compone.

Quando non si conosce il nesso degli elementi, non si conosce propriamente l'ente, che in questo nesso consiste: ma solo si sa, che quegli elementi, qualora avessero quel nesso che devono avere e che pur non si sa qual sia, sarebbero quell'ente; la quale è una cotal formola indicativa dell'ente e non un concetto dell'ente stesso.

Tale è il concetto che l'uomo si forma di Dio, e di tutti gli enti che non cadono nella sua percezione.

Dal che procede la spiegazione del perchè l'uomo trovi in Dio una certa composizione, come sarebbe una moltiplicità d'attributi e di perfezioni, e di gradi e di atti di essere. Questa composizione l'uomo la trova in Dio, perchè ce la mette. Essendosi egli formato il concetto di Dio coll'unire insieme tutte

(1) Vedi la *Lettera a Benedetto Monti sull'essenza del conoscere, nell'Introduzione*, IV.

le perfezioni possibili e tutti i gradi di esse, gli rimane sempre davanti alla mente questa moltiplicità, di cui ignora il nesso, ignora come tutte queste perfezioni e gradi si rifondino in una semplicissima natura. Intende che l'unità e la semplicità ci deve essere in questa natura, ma non sa COME sia (*Teodicea* 59-74).

Così dunque avviene che l'uomo anche nella natura semplicissima trovi moltiplicità, l'analisi la scomponga e vi distingua innumerevoli concetti elementari.

Articolo VI.

Della ricchezza e dignità degli enti.

672. Un corollario che possiamo cavare dalle cose dette si è il criterio per conoscere quanto un ente preceda un altro in ricchezza e in dignità.

Il qual criterio si può dividere da noi in due proposizioni.

I. Un ente è maggiore dell'altro quanto più d'entità hanno i suoi termini.

II. Un ente è maggiore dell' altro quanto, supposti i termini d'entità eguali, egli ha più di *semplicità*, sicchè ci sia un *nesso* più stretto tra i suoi termini e il suo inizio.

Abbiamo veduto che l'*uno* astratto è un concetto poverissimo (581-591*), e all'opposto abbiamo veduto ancora che ogni divisione e reale distinzione impoverisce l'ente (592-594*) e pel contrario la semplicità l'arricchisce (595 sgg., 612 sgg.*).

Convien dunque dire che la semplicità renda l'ente più perfetto, ma che egli riesca altresì più ricco quanto i suoi termini hanno più d'entità.

Articolo VII.

Semplicità dell'essere assoluto, e semplicità dell'essere indeterminato.

673. Di che procede, che l'essere assoluto essendo quello che ha ogni grado e perfezione di essere, essendo l'essere per essenza

co'suoi propri termini, deve avere altresì una semplicità massima ed assoluta, senza ammettere in sè stesso alcuna varietà, che possa dare fondamento a qualche distinzione di qualità.

Riguardo poi all'essere indeterminato e ideale, come abbiam veduto, gli compete l'unità virtuale, e d'essere il principio dell'unità attuale*. Qualora poi si consideri preciso da' suoi termini, è meno di *uno*, e però non si può concepire che per astrazione. La sua ricchezza del pari è virtuale se si considera quale sta presente all'umana intelligenza; se si precida ed astragga dai suoi termini virtuali, gli è tolta con questo modo dialettico anche ogni ricchezza virtuale (581-587*)

La semplicità di quest'essere è tale che non si può levargli cosa alcuna colla mente senza annullarlo: di modo che o si pensa *tutto* o *niente*.

Pare a primo aspetto che nella percezione degli enti finiti non si pensi tutto l'essere, e che perciò questo si spezzi. Ma, come abbiam detto nella Psicologia (1306-1311), e più sopra, ogni realità finita si percepisce nell'essere universale e totale di cui essa non è che un termine improprio. Onde la stessa percezione delle realità finite diventa possibile all'uomo solo per questo che a lui sta presente l'essere nella sua totalità e infinitudine, nel quale solo, e non mai da esso diviso, si può pensare il limitato. Laonde come Emanuele Kant propose il problema dell'Ideologia così: « A quali condizioni sia possibile l'esperienza », noi in modo simile lo proponemmo così: « A quali condizioni sia possibile la percezione e l'astrazione ». E dopo esclusa la soluzione che il Kant diede al suo problema, noi risolvemmo il nostro dicendo « essere possibile la percezione e l'astrazione alla sola condizione che sia presente l'essere — ed è lo stesso che dire tutto l'essere — al soggetto umano ». Il *pensare parziale* dunque è sempre condizionato al *pensare totale*, e complesso, e non può andare mai totalmente diviso da questo. È dunque la totalità dell'essere che rende possibile ogni singolar pensiero: il che conferma, che l'essere è semplice e indivisibile al massimo grado, è uno d'una unità insolvibile, non ammettendo divisione neppure nella mente, di maniera che quando la mente crede dividerlo, ancora in tutte queste parti che crede d'aver trovate intuisce l'essere intero. La mente non può dunque pensare niuna

parte dell'essere, se non con un pensiero posteriore ad un altro immobilmente presente, col quale mantiene l'indivisibilità dell'essere che tenta distruggere.

674. Di che quest'altra antinomia del pensare umano, che da una parte veda l'essere indivisibile, dall'altra lo divida e consideri come moltiplice, sia ne' varî enti finiti, sia nelle diverse proprietà e relazioni particolari che nello stesso essere distingue.

Ma riguardo agli enti finiti abbiamo rimossa la contraddizione, tosto che abbiamo osservato che questi non sono l'essere, ma reali, termini impropri dell'essere, ne'quali solo sta tutta la moltiplicità reale (*581-591*). Da questa poi procedono relazioni moltiplici tra tali realità moltiplici e l'essere semplice ed uno. Rimane non pertanto, che i detti termini moltiplici e le dette relazion si pensino anch'esse ciascuna e tutte mediante il pensiero dell'essere uno, semplice e indivisibile.

Laonde quando si pensa il finito, stanno di fronte due pensieri, quello del finito e quello dell' infinito, quello del termine improprio o delle relazioni che da esso nascono, e quello dell'essere in universale. E si conferma che la cosa sia così dall'analisi del concetto di parte (*592-594*). Poichè questo concetto si rimarrebbe inesplicabile, se non si supponesse, che nella mente ci fossero contemporaneamente due pensieri. Infatti il concetto di parti contiene l'antinomia più sopra toccata. Poichè non è cosa facile lo stricarsi da colui che assalisce la verità di quel concetto dialetticamente così: « Dove si trovano le parti? O prima che esse si separino nel tutto, o dopo. Prima che si separino, non sono parti, non cadendo nel tutto alcuna divisione. Neppure sono parti, separate che sieno dal tutto, poichè allora ciascuna forma un tutto da sè, e non può esser parte di quel tutto che non esiste più ». Argomento non frivolo; poichè non poco giova a far conoscere la natura d'un concetto così perplesso. Convien dire che il concetto delle parti è relativo al tutto, e però conviene che nella mente ci sieno due pensieri, come dicevamo, acciocchè ne risulti quel concetto della relazione che si cerca, il pensiero del tutto indiviso ed uno, ed il pensiero delle parti cioè d'altri tutti che si vedono nel tutto maggiore, senza che ciascuno di essi l'esaurisca, onde rispetto a questo, si chiamano *parti*. E però la parte non c'è propriamente nella realità, presa

da sè sola, la cosa già divisa ha cessato d'esistere in sè, e quelle che ne nacquero per la divisione non possono essere parti, per ripeterlo, d'una cosa che non esiste, ma cose da sè, sebben minori. Il concetto dunque della parte non è dato dalla sola realità; ma appartiene a quella relazione essenziale che ha l'essere con una mente. Chi dunque non considera la cosa sottilmente, attribuisce la parte e il tutto all'essere, senza avvedersi che una tale relazione procede dall'essere solo in quanto è intelligibile.

Articolo VIII.

Del concetto dell'altro.

675. È necessario che, dopo aver parlato dell'*uno*, diciamo anche qualche cosa del concetto dell'*altro*.

Nella locuzione: « l'uno e l'altro » l'*altro* significa un altro *uno* parte dissimile, e parte anche *simile in qualche modo* al primo; ma che non si contiene nel primo. L'uno e l'altro sono due subietti del discorso che possono essere o dialettici o ideali, o reali, o misti. Quella locuzione dunque non potrebbe aver luogo se la mente non concepisse con un solo atto una pluralità di subietti, e però più uni.

Dicevo, che, nella detta locuzione, l'*altro* è in qualche modo simile al primo. Infatti se non ci fosse qualche omogeneità, non si potrebbe mai dire: l'uno e l'altro. Almeno in questo devono assomigliarsi, nell'essere entrambi subietti della locuzione. E però qualora noi vogliamo supporre la maggior disparità possibile tra l'uno e l'altro, resterà in essi, almeno dialetticamente, qualche cosa di comune, che sarà il fondamento della locuzione. L'uno e l'altro dunque si dicono così dall'elemento comune e non dagli elementi proprî di due subietti. A ragion di esempio, se l'uno fosse l'essere, e l'altro fosse il nulla — che è, o poniamo che sia la maggior differenza possibile — in tal caso avranno ancora di comune, che sono due enti dialettici, e la locuzione equivale a: « questi due enti dialettici, » onde si chiamano per quello che hanno di comune, benchè si distin-

guano e si separino, sottintendendo che ciascuno abbia anche qualche cosa di proprio e d'eterogeneo.

676. E qui si presentano diverse quistioni ontologiche.

La prima: « se il concetto di *uno* si possa avere senza niuna relazione all'*altro* ».

Colla qual questione non si domanda già, se la ragione astraente possa precidere il concetto dell'uno da tutto il resto, su di che non c'è dubbio; ma se il concetto dell'uno in sè stesso senza nulla precidere ne contenga una relazione all'altro..

Or noi abbiamo veduto, che l'*uno* non può essere il primo concetto della mente, che è quello dell'essere; questo appunto dimostra, che l'uno puro, come qualità astratta, è relativo all'ente. E in generale tutte le *qualità* involgono una relazione a un subietto, che è il loro *altro*, come la qualità è l'*altro* del subietto che la possiede, e anche allorquando la qualità e il subietto s'immedesimano, come accade nell'essere assoluto, rimangono distinte nondimeno le due forme logiche della qualità e del subietto; onde l'identico sotto la forma di subietto è altro dialetticamente da sè stesso sotto la forma di qualità, o di essenza.

Nell'essere assoluto poi vi hanno più forme, come vedemmo, non dialettiche, ma reali, l'una all'altra relative, onde ciascuna di esse ha realmente il suo *altro*.

L'essere nondimeno in ciascuna è identico. E questo stesso ha il suo *altro* nelle forme, ma quest'*altro* è solo dialettico.

Non c'è dunque nulla, nè l'uno, nè l'essere, nè l'ente, che non abbia il suo altro almeno dialettico. E il tutto stesso ha il suo altro nelle parti, o elementi dialettici.

E quantunque questa legge ontologica contenga il principio della moltiplicità nell'essere: tuttavia non ispezza l'essere e non gli toglie l'esser uno, ma mostra che in lui c'è *un ordine*, una moltiplicità organata, che è l'altro dell'uno, e che, lungi dal distruggere l'uno, lo costituisce sussistente.

677. La seconda questione si è: « se v'abbia una natura la quale per sè sia *altro*, quasichè la relazione, che si contiene nel concetto di altro, sia o possa essere sussistente ».

La risposta dipende da quello che abbiamo detto circa i concetti di semplicità e d'identità, e intorno a quello che gli antichi hanno chiamato materia dell'ente. Poichè la materia

dell' ente , e generalmente le sue *appendici* , quantunque realmente sussistano nell'ente, tuttavia non sono un reale subietto, e il nome dell'ente è imposto al subietto dello stesso, cioè alla sua base che lo definisce e separa da tutti gli altri ; e così le appendici non hanno una denominazione propria , ma si denominano dal subietto che costituiscono. Se dunque si domanda che cosa esse sono, conviene ricorrere per definirle al subietto che costituiscono, e che è il loro *altro*. E poichè esse lo costituiscono, esse dunque sono l'altro di lui non potendosi dar loro un'esistenza propria , ma attribuir loro l' esistenza del subietto che è altra. In questo dunque sta la loro essenza , che sieno *altre*, ossia che sieno l'*altro*; poichè *sè stesse* non sono se non dialetticamente.

E per questa relazione di alterità gli antichi denominarono la materia l'*altra natura* τὴν ἑτέραν φύσιν (1), o semplicemente l' *altro* το θάτερον (2), o anche « quello che veramente mai non è » ὄντως οὐδέποτε ὄν (3).

Articolo IX.

Ricapitolazione della dottrina dell'uno.

678. Riassumendo dunque, noi abbiamo veduto che la *realità finita* non potrebbe ricevere l'essere se la mente che la produce nell'atto di aggiungerle i confini, non glieli aggiungesse per modo da costituire un reale uno. Infatti la *realità finita* non può esistere se non o come *essenza* che si vede nell' idea , nel qual caso esiste come ente in forma obiettiva , o come *subietto* da sè, nel qual caso è ente nella forma subiettiva , o finalmente come nesso attivo tra subietto ed obietto, cioè come ente nella forma *morale*. Ma ciascuna di queste tre forme supreme essendo *contenente* massimo, ha una perfetta unità di essere. Se dunque la *realità finita* esiste in alcuno di questi tre modi , deve di necessità esistere come uno.

(1) Arist. *Metaph.* I, 9.
(2) *Tim.* p. 29 e spessissimo in questo e in altri dialoghi di Platone.
(3) *Ivi* p. 28 *A*.

Ora, secondo l'ordine logico del pensare umano, noi siamo obbligati a pensare, che un artista che voglia dare esistenza a qualche sua opera esterna e reale, debba prima farla esistere nel suo proprio pensiero nella forma oggettiva. La realità finita dunque, secondo quest'ordine — che non è punto cronologico, ma solo logico e propriamente dialettico — deve prima ricevere dalla mente divina, che la crea, l'esistenza oggettiva e però l'unità dell'essere in questa forma, e di poi, mediante la creazione, l'esistenza subiettiva e propria, e però ancora quell'unità che è propria dell'essere subiettivo.

Quest'unità subiettiva costituisce la realità come individuo reale.

Di qui deducemmo, che ad ogni ente finito, appunto perchè è necessario l'avere unità, ed essere un individuo, conviene altresì la nozione di *tutto*, sia che questo concetto di tutto si consideri dalla parte dell'uno contenente, in cui ci sia il contenuto, sia che lo si consideri dalla parte del contenuto, che sia nel contenente. Questi due concetti, che dar possono due definizioni del *tutto*, risultano ugualmente dall'unione del contenente e del contenuto.

Di qui deducemmo la dottrina delle parti e la nozione di semplicità, e quella che ne consegue intorno alla *base* dell'ente subiettivo, che costituisce l'uno contenente della forma subiettiva, e alle *appendici* dell'ente medesimo che hanno ragione di contenuto.

Nella *base* poi dell'ente trovammo la sede della sua *identità*. Ma poichè gli enti finiti sono contingenti, e però possono cessare, e possono incominciare, e le appendici dell'ente possono sciogliersi, perdendo la base che le contiene e unifica, e possono ricevere nove basi, onde l'*individuo* si scioglie, e se ne costituisce un altro o il medesimo, secondo certe leggi, perciò dovemmo chiamare ad esame il concetto del *diventare* e analizzarlo, e ci venne scoperto che esso è uno di que' concetti volgari, che contengono un implicito assurdo; su quali si fonda uno special genere di sofismi (*Logic.* 712 sgg. 1066 sgg.), e abbiamo di conseguente raccolto che il fondamento del sistema hegeliano non è altro che il sistema dell'assurdo implicito.

Abbiamo veduto dopo ciò che la base dell'ente può unire e contenere più o meno appendici, e unirle con una maggiore o minore semplificazione, dalle quali due cose dipendono i gradi della ric-

chezza e della dignità degli enti; e che come la base somministra il concetto dell'*uno* e del semplice, così le appendici somministrano il concetto dell'*altro*, concetto che pure noi abbiamo dichiarato.

CAPITOLO IX.

Dottrina de' limiti.

ARTICOLO I.

Ravviamento del discorso.

679. Noi abbiamo dunque veduto che il reale finito non potrebbe esser oggetto dell'atto creativo e così acquistare l'essere subiettivo, se prima ancora la mente divina, che lo concepisce, non lo determinasse, dandogli coll'atto stesso del concepirlo quattro proprietà che sono: 1.° la suprema qualità generica, 2.° l'intelligibilità obiettiva, 3.° la quantità determinata, 4.° l'unità. Queste quattro proprietà sono gli elementi comuni e necessarî a costituire *ogni forma finita*.

Abbiamo ancora veduto che la *realità finita* determinata in questo modo dalla mente, come ente oggetto, può essere prodotta all'esistenza sua propria subiettiva. E questo fa l'atto creativo coll'aggiungere alla realità, che si trova nell'oggetto descritto, l'essere subiettivo, coll'acquisto del qual essere la detta realità finita riceve quattro altre proprietà, che sono: 1.° l'esistenza subiettiva, 2.° la durata, 3.° l'attività, 4.° l'intelligibilità subiettiva. Queste quattro proprietà sono inseparabili dall'atto della sussistenza.

Tutte queste otto proprietà appartengono alla realità finita esistente nella mente e in sè stessa. Il ragionamento dunque intorno ad esse suppone che la realità sia finita. Conviene ora dunque che parliamo della limitazione in generale che è la prima *condizione*, alla quale può esistere l'ente finito, e quindi la prima condizione della creazione.

Articolo II.

*La differenza di limitato e d'illimitato
è differenza d'enti.*

680. Abbiamo già veduto e dimostrato, che un subietto illimitato e un subietto limitato non possono costituire un solo ente, e che però la limitazione pone tra Dio e le creature una separazione entitativa, che è maggiore d'ogni altra separazione, anche di quella di genere (Cf. *Psicol.* 1381 sgg.).

Riassumeremo qui una prova ontologica di questa proposizione, che risulta dalle cose dette.

La realità tosto che sia finita, non è più l'essere ma presenta solo al pensiero un rudimento, che non appartiene all'essere il quale non riceve limite, ma ad una delle sue forme, la forma reale. Essendo dunque Dio l'essere, procede, che tra la realità finita, presa da sè sola, e Dio passa la differenza stessa che c'è tra essere e non essere. Questa è differenza massima, assoluta, infinita. Poichè se si prende la differenza tra l'*essere* e il *non essere,* quello eccede questo di tutto l'*essere*, che è per essenza infinito (Cf. *Filosof. della Politica,* Lib. IV, c. xx.). Ora la *realità finita* ricevendo l'essere nella sua forma subiettiva diventa ente, quest'ente tuttavia non è il suo essere. Che cosa è dunque? È la *realità finita* a cui è stato aggiunto l'essere, acciocchè potesse esistere in sè. Il subietto dunque dell'ente finito è la realità finita, il subietto dell'ente infinito è l'essere stesso. Dunque tra il subietto ossia ente finito, e il subietto ossia ente infinito passa ancora la stessa differenza massima. L'un ente dunque non può esser l'altro, e la loro differenza è più che generica, perchè questa differenza è l'essere stesso superiore a tutti i generi.

Dell'ente infinito dunque e dell'ente finito si predica l'essere in senso equivoco (*Logic.* 370 *n.*), e però i due enti differiscono ancor più che da un ente a un altro ente: ma propriamente differiscono, come dicevamo, da essere a non essere (1). Il che conforteremo appresso di nove prove.

(1) Onde nel Salmo XXXII, 6: *et substantia mea tanquam nihilum ante te.* — Vedi S. Ansel. *Monolog.* 28.

Articolo III.

Origine ontologica della limitazione.

681. L'origine degli enti finiti, abbiam detto, dee riferirsi ad un atto della libera intelligenza di Dio. Ma poichè dell'intelligenza sono proprî due atti che abbiamo chiamati l' *intuizione* e l'*affermazione* (1), rimane a cercare se la limitazione della realità nasca dall'intuire o dall'affermare divino. Diciamo intuire in Dio « quell'atto con cui la mente divina vede ciò che è ». Ora la realità finita non è, ma egli la fa essere coll'aggiungere alla realità infinita la limitazione. Dunque l'origine della limitazione non è un atto intuitivo, ma affermativo. E questo conviene con ciò che dicevamo, che la creazione appartiene all'intelligenza libera di Dio. Ora l' intelligenza libera è appunto quella che afferma, e non quella che semplicemente intuisce (*Logic.* 86-89).

All'obiezione, che avendo la mente divina per oggetto la divina essenza, e questa non potendo essere limitata, non si vede come possa volontariamente limitarla, abbiamo già risposto distinguendo la divina essenza come oggetto della divina mente in sè sussistente, il quale non si può limitare ed è il Verbo divino, e la divina essenza in quant'è cognita, e non in sè ma nella mente stessa esistente. Poichè abbiam veduto che un oggetto della mente lascia nella mente, oltre sè stesso ad essa presente, anche una *cognizione di sè*, quasi effetto di sè nella mente. Ora in quest'*oggetto cognizione*, abbiamo detto, la mente può segnare quelle limitazioni, che vuole, senza che queste passino all'oggetto stesso in sè, perchè sono limitazioni puramente mentali cioè dello sguardo della mente e dell'oggetto come *cognito*, e non come oggetto. E tuttavia l'oggetto in sè,

(1) L'*intuizione* umana si riferisce alle sole idee, perchè l'uomo non ha che un oggetto ideale: in Dio l'intuizione ha un oggetto reale. Perciò la parola intuizione applicata a Dio cangia affatto di significato. Poichè nell'intuizione divina Iddio non solo intuisce ma percepisce, e di più affermando sè stesso genera il Verbo. Ma per bisogno del discorso noi facciamo qui astrazione dall'atto generativo del Verbo, e dall'affermazione di sè stesso, e definiamo l'intuizione divina « quell'atto con cui Iddio vede ciò che già è »: l'affermazione poi « quell'atto con cui fa che la cosa sia ».

serve di fondamento e di appoggio a queste operazioni analitiche della mente, ma sempre in quant'è cognito, non in quanto è oggetto in sè considerato. Di che seguita che la mente divina ha sempre in tali sue analisi davanti un fondamento reale, a differenza dell'uomo, che non ha talora che un oggetto ideale su cui operare colla sua analisi o colla sua astrazione. Traesi tuttavia anche dall'esperienza umana l'esempio d'operazioni mentali esercitate sul fondamento d'un reale in quant'è cognito. Poichè noi possiamo aver presente all'occhio una bellissima poma, e riguardando in essa possiamo colla mente astrarre il color vermiglio, la figura, le parti, ecc. a nostro piacimento, senza che quest'analisi mentale produca alcuna alterazione alla poma che riguardiamo, perchè facciamo tali operazioni su quella poma, in quanto ci è attualmente cognita, e come tale è nella nostra mente, benchè ci sia anche presente la poma reale. E sarebbe nella mente come *oggetto*, ma non come *cognito*, anche posto che essendoci sottratta dallo sguardo ne perisse in noi tosto l'immagine, e non potessimo più farci sopra quelle mentali operazioni. La poma reale in tal caso servirebbe di fondamento ad esse: perchè la sua presenza sarebbe necessaria alla nostra attual cognizione di essa. E così avviene del Verbo divino, la cui presenza nella divina mente è necessaria alla *cognizione* attuale della realità infinita, sulla quale realità, in quant'è cognita, la divina mente segna le dette limitazioni.

Articolo IV.

La realità infinita limitabile solo come cognita: in che modo si dica imitabile.

682. La realità infinita è limitabile non in quanto esiste in sè come eterno oggetto della divina mente, ma puramente in quanto è *cognita*; e però la limitazione non viene dalla realità stessa oggettiva, ma dalla divina mente, che *vuole* restringere la *realità cognita* dentro i limiti.

Gravissimi autori adoperano un'altra maniera di dire a significare le idee divine delle creature. Dicono, che l'essenza divina è *imitabile*, che Iddio conosce questa essenziale imitabilità, e che

però ha le idee eterne di tutte le cose finite possibili. Non rifiutiamo questa maniera di parlare usata da sommi Teologi; ma ci sembra che in essa sia del traslato, e che perciò appunto involga non leggere difficoltà. Infatti il concetto dell'*imitabilità* suppone che ci sia qualche cosa che imiti. Or qual sarà questa cosa? Gli enti finiti, dicono. Ma in tal caso si suppongono questi esistenti. Quella espressione dunque non può servire alla questione che noi trattiamo, colla quale cerchiamo come vengano ad esistere gli enti finiti sia eternamente nel divino pensiero e decreto creativo, sia nel tempo cioè in sè stessi. È dunque verissimo che le creature *imitano* Iddio in qualche modo, dopo che esistono almeno nel pensiero. Ma come hanno esse questa esistenza? È chiaro che non si può ricorrere di novo all' imitazione per farle esistere, poichè ciò che non esiste al tutto non può imitare nè ricopiare in sè cosa alcuna: ma per rispondere nettamente a tale domanda, conviene dedurre in altro modo gli enti finiti sia che si considerino nell'esemplare o in sè stessi.

La parola dunque d'imitabilità dell'essenza divina è posteriore alle creature, ed esprime l'analogia di queste con Dio. Ad un tal uso noi la riserbiamo. Ma per ispiegare l'origine delle idee dei finiti, e de' finiti stessi, ricorriamo alla potestà che ha la divina mente di porre volontariamente alla realità infinita, in quanto le è cognita, de' limiti con un atto libero affermativo.

Rimane a vedere che cosa sia questa *limitazione* posta dalla mente libera di Dio alla *realità cognita*, limitazione che è causa delle divine idee de' finiti, e quindi ancora del mondo sussistente.

Affine di conoscere la natura di questa limitazione creativa, conviene che la distinguiamo da ogni altro genere di limitazione. Questo ci conduce ad esporre la dottrina della limitazione nella sua universalità.

Articolo V.

Concetti affini a quello di limitazione.

683. Distinguiamo per isgombrarci la via i concetti affini. *Negazione, limitazione, privazione* sono concetti che non si devono confondere.

Negazione è l'operazione della mente contraria all'affermazione. Con questa operazione si nega l'esistenza di qualche entità. La negazione dunque non pone cosa alcuna, ma toglie via la cosa posta ipoteticamente dalla mente, che si considera come subietto dialettico e ipotetico della negazione stessa, benchè questa non lasci dopo di sè alcun vero subietto, chè anzi lo toglie via. L'effetto mentale dunque della negazione è l'annullamento. Il concetto del *nulla* differisce da quello dell'*annullamento*, perchè il nulla non involge una relazione con altra cosa se non coll'entità in universale, laddove l'*annullamento* involge una relazione con un'entità posta ipoteticamente dalla mente stessa e poi da essa annullata. Qualunque sia quest'entità, la negazione l'annulla del tutto. — La parola *negazione* prende un altro senso, quando s'adopera per indicare la stessa entità annullata, il negato.

Limitazione è un'operazione, colla quale non si nega un'entità ma si fa che qualche cosa non si trovi in una data entità. Ella involge dunque una relazione con una entità che rimane dopo la stessa limitazione come *subietto* della limitazione eseguita. La parola *limitazione* dunque prende due significati, poichè 1.° significa l'operazione limitante, 2.° e il *limite* posto dalla detta operazione che rimane come suo effetto. Quando si prende questo limite insieme col suo subietto, dicesi questo « il limitato ». Nella negazione si pone dalla mente un'entità solo ipoteticamente per annullarla tosto; nella limitazione l'*entità* si pone veramente, e solo si fa che qualche cosa non si trovi in essa.

Privazione è un'operazione, che toglie da un'entità ciò che dovrebbe avere secondo la sua natura, sia che questo si faccia colla mente negando che la detta entità abbia ciò che dovrebbe avere, sia che si faccia col produrre la detta entità mancante di ciò che dovrebbe avere secondo la legge della sua natura. — Anche la *privazione* è voce che riceve due significati come le voci *negazione* e *limitazione*; poichè ora significa l'operazione che priva, ora l'effetto di questa operazione che rimane dopo di essa, cioè la mancanza permanente di quello che l'entità dovrebbe avere secondo la sua natura. — La privazione è una specie di limitazione, ma differisce in questo che non ogni limitazione toglie a un'entità ciò che dovrebbe avere secondo la

sua natura, ma solo una certa limitazione, e dicesi appunto perciò *privazione*. — Differisce dalla negazione per quello stesso carattere pel quale differisce la limitazione, cioè che c'è un vero subietto della privazione: cioè un'entità che non è posta ipoteticamente dalla mente per levarsi poi via, ma c'è o si produce un'entità che rimane insieme colla privazione, cioè colla mancanza di ciò che dovrebbe avere secondo natura.

Articolo VI.

Dichiarazione della definizione data della limitazione nel suo doppio significato.

684. Noi abbiamo detto che la parola limitazione si usa in due significati, come un'*operazione limitante*, e come l'effetto che rimane dopo di essa, cioè il *limite*.

Nel primo significato l'abbiamo definita così: « un'operazione, colla quale si fa che in un'entità non si trovi qualche cosa ».

Nel secondo significato si definisce: « ciò che manca ad una data entità e di essa si nega ».

Queste sono definizioni universali, come devono essere le definizioni, che devono abbracciare tutto il definito, ma nulla più.

Se noi consideriamo la prima delle accennate definizioni, facilmente scopriremo i due sommi generi di limitazione, cioè:

1.° La *limitazione speculativa*, ed è quella che fa la mente, quando fa che nel concetto che prende a contemplare non ci sia qualche cosa di quello che c'è, come accade nell'astrazione e nell'analisi.

2.° La *limitazione attiva*, ed è quella che produce una causa efficiente, quando fa sì, che in una data entità reale manchi qualche cosa.

La *limitazione speculativa* può divenire *limitazione attiva*, se la mente speculante aggiunge la sua forza pratica e produce quello che specula.

Se consideriamo la seconda delle due definizioni date n'avremo questo corollario importante, che:

« Tutto ciò che di positivo non si contiene in una data entità

e che si nega di questa è ciò che costituisce il suo limite totale », epperò:

« Ciò che si contiene nell'*uno* è l'entità, e tutto ciò che si contiene nell'*altro* è ciò che costituisce la totalità del limite dell'uno ».

Di qui procede, a ragion d'esempio, che lo spazio benchè non sia limitato come spazio, è il più limitato degli enti, perchè il suo *altro*, cioè ciò che di lui si può negare, è massimo.

Nella definizione data della limitazione in significato di limite, dopo aver detto: « ciò che manca ad una data entità », abbiamo aggiunto: « e di essa si nega », per fare avvertire che il limite d'una data entità non è ciò, che ad essa manca considerato in sè stesso, ma considerato in relazione coll'entità di cui si cerca il limite, e ad essa riferito.

Articolo VII.

Limite assoluto, limite relativo, loro misure.

683. Quando dunque si vuol misurare la limitazione, cioè il limite, e trovarne la misura assoluta, è necessario paragonarne l'entità di cui si vuole misurare il limite col *tutto*, cioè con tutto quel complesso di cose che si può concepire, e riconoscere ciò che è dentro in quella entità, ossia nell'*uno* che ella forma, e ciò che è fuori di essa e che è l'*altro* di essa: e quest'altro che riman fuori e si nega di essa è il suo *limite assoluto*.

Che se l'entità di cui si cerca il limite non si confronta col tutto, ma solo con qualch'altra entità, per trovare ciò che di questa resta escluso da quella, in tal caso questo che resta fuori, e che è il suo altro relativo, e che della prima si nega, costituisce soltanto il suo *limite relativo*.

La misura dunque del *limite assoluto* d'ogni entità è il *tutto* assolutamente preso.

La misura del limite *relativo* è qualunque entità maggiore di quella di cui si cerca il limite relativo, per esempio il genere è misura del limite relativo della specie, e lo spazio è misura del limite relativo d'un corpo.

Articolo VIII.

Analisi della definizione data del limite, e maniera di dedurre i generi diversi de' limiti.

686. Come l'ente infinito e l'ente finito costituiscono le due supreme classi degli enti (150-154*); così il *limite assoluto*, e il *limite relativo* costituiscono le due supreme classi de' limiti. Ma ciascuna di queste due supreme classi hanno i loro generi, e per determinarli conviene che riprendiamo la definizione universale del limite, ne analizziamo i termini, e vediamo come ciascuno di essi possa cangiare, e così dare fondamento ad una classificazione diversa de'generi de' limiti.

Dicevamo dunque, che il limite « è ciò che manca ad una data entità e di essa si nega ».

Ora in questa definizione si distinguono tre elementi: 1.° il subietto della limitazione, 2.° il limite predicato di esso, 3.° la predicazione che esprime la relazione tra il subietto e il predicato. — 1.° L'entità, di cui è il limite, è il *subietto*; 2.° Ciò che ad essa entità manca, costituisce la materia del limite, ossia il limite *predicabile;* 3.° L'esclusione di questa materia del limite dall'entità è la forma del limite stesso, espressa dalla predicazione negativa.

Ora egli è chiaro che ciascuno di questi tre elementi della definizione del limite può determinarsi in varie maniere, e un tale elemento determinato variamente, somministra un fondamento a classificare in generi i limiti abbracciati da quella definizione.

Si possono dunque avere tre classi di generi di limitazione; ossia i generi de' limiti possono classificarsi in tre diversi modi, secondo che si prende per *fondamento* a distinguere i generi il subietto della limitazione, o il limite stesso, o la relazione del limite al subietto.

Articolo IX.

Prima classe de' generi de' limiti, che è quella che nasce dalla diversità de' subietti delle limitazioni.

§ 1.

I sommi generi della prima classe sono sei.

687. Come subietti opinabili di limitazione possono concepirsi dalla mente l'essere, le sue tre forme, l'ente, e l'entità mentale: questi sono sei generi sommi di *subietti* di cui si può predicare in qualche modo il limite, o cercarsi almeno se e come si possa predicare di ciascun di essi il limite.

Secondo questo fondamento dunque si distinguono sei sommi generi di limitazione.

§ 2.

Della limitazione dell'essere.

688. L'essere per naturale intuizione si conosce come indeterminato, per raziocinio ontologico come assoluto.

Nè secondo l'uno nè secondo l'altro concetto l'*essere* può ricevere limitazione in sè stesso, poichè se ne ricevesse alcuna con ciò stesso perderebbe la natura dell'essere, che è infinita.

Ma l'essere, come già vedemmo, ammette *limiti di relazione*.

I. L'*essere indeterminato*, mediante questi limiti di relazione, si fa il principio del *sistema dell'identità assoluta*, che abbiamo esposto in questo libro (276-312), perchè all'essere si riferiscono dalla mente nostra tutte le limitazioni di tutte le altre entità.

Potendosi distinguere da quest'essere le sue forme, noi considereremo in appresso queste sue forme, come subietto di limitazione.

II. L'*essere assoluto* conosciuto dall'uomo mediante la riflessione ontologica non ammette limite alcuno, e le distinzioni

d'attributi o d'altro, che quella riflessione fa per raggiungerne il pensiero, rimangono sulla via, e non arrivano ad entrare nell'oggetto a cui perviene quella riflessione, poichè questa stessa le abolisce, dopo d'averne usato, come l'edificatore distrugge le armadure, le andature e i ponti adoperati per costrurre l'edifizio.

Non ommetteremo qui d'avvertire che la cosa è diversa nell'*ordine soprannaturale*, a cui toccare non giunge la naturale filosofia. In quest'ordine Iddio si comunica all'uomo immediatamente, come si comunica immediatamente l'essere indeterminato nell'ordine di natura. Ora Iddio così comunicato riceve limiti, non in sè, ma di quel genere che abbiamo detti *limiti di relazione*. Di questi parla la mistica Teologia. E poichè l'essere assoluto non è distinto dalle sue forme, ci sono de' *limiti di relazione* dell'*Essere morale* comunicato all'uomo, dell'*Essere obiettivo* e finalmente dell'*Essere subiettivo*. Ma queste arcane dottrine non appartengono alla Teosofia filosofica.

§ 3.

Della limitazione delle forme categoriche e delle entità mentali.

689. Abbiamo veduto che le *forme supreme* dell'essere danno il fondamento alle tre *categorie*, che sono le tre massime distinzioni di tutte le entità concepibili. La natura, per la quale le categorie si distinguono tra loro reciprocamente, si chiama *forma categorica*. Tutte le entità concepibili hanno l'una o l'altra di queste tre forme categoriche, e però s'accoglie nell'una o nell'altra delle categorie.

La mente considera l'essere indeterminato, — astrazion fatta dalle forme categoriche, — e lo considera pure in ciascuna delle dette tre forme.

L'essere indeterminato, noi abbiam detto — astrazion fatta dalle forme categoriche, — è il subietto dialettico di tutti i limiti per una semplice relazione di questi ad esso.

Rimane a vedere se possano essere subietto di limitazione le forme categoriche.

Ora conviene distinguere le forme, di cui l'ente finito partecipa, dalla forma che lo costituisce. Questa, abbiam veduto, è la forma reale o subiettiva.

Ora le forme, di cui l'ente finito partecipa solamente, cioè l'ideale e la morale, non si possono neppur colla mente separare dall'essere. Poichè l'idea è l'essere stesso indeterminato in quanto è per sè intelligibile, la perfezione morale poi è riconoscimento volontario degli enti fatto nell'essere ideale: non si può dunque separare dall'ente e dall'essere. All'incontro la mente può pensare la realità pura, non essere.

I subietti dunque categorici de' limiti sono:

1.° L'*essere ideale*, e questo è subietto dialettico di tutti i limiti che si ravvisano nelle idee generiche e specifiche e di più ancora di tutte le limitazioni degli enti mentali, che sogliono essere idee, su cui la mente esercitò qualche sua operazione e così li limitò mentalmente.

2.° L'*essere morale*, e questo è subietto dialettico di tutti i limiti, che si ravvisano nell'ordine morale.

3.° La *realità*, pura forma categorica, e questa è subietto di tutti i limiti nell'ordine reale e degli enti reali.

Il genere de' limiti che si attribuiscono all'*essere ideale*, e all'*essere morale*, è quello che abbiamo denominato de' *limiti di relazione*.

Il genere de' limiti appartenente alla forma categorica della *realità* è quello de'*limiti propri* e *reali*.

La *realità* così considerata divisa dall'essere è *realità finita*, e questa *forma categorica* è come un *sopragenere*, a cui tutti i generi anche sommi mettono capo e s'unificano. Non è già che la *realità finita*, senza più, possa sussistere in sè: ella non presenta al pensiero niuna specie determinata, ma si può concepire astraendo dal pensiero del concetto, nel quale la realità finita ma indeterminata esiste nella mente; e così ella si prende per subietto universale di tutti i limiti reali. Ora è di questi limiti reali necessarî alla costituzione degli enti finiti che noi principalmente ci occuperemo.

§ 4.

Della limitazione degli enti.

690. Abbiamo distinto l'ente dialettico dall'ente in sè. Noi qui parliamo soltanto dell'ente in sè, perchè l'ente dialettico o diminuto appartiene alle entità mentali, rispetto alle quali il subietto universale della limitazione è l'essere nella forma ideale, come abbiam detto.

L'ente in sè si concepisce in tre modi: come *ente astratto*, come *individuo vago*, e come *individuo specifico*, ossia *determinatamente determinato*.

L'*ente astratto* è il subietto dialettico universale di tutti i limiti di cui sono suscettivi gli enti.

L'*ente individuo vago* è il subietto dialettico de' limiti, non già di tutti gli enti, ma di ciascuno preso individuamente, di maniera che il dire: « l'ente individuo vago è limitato », equivale a dire: « ciascun ente limitato è subietto delle proprie limitazioni ».

L'ente *determinatamente determinato* è subietto delle sue proprie limitazioni. È sulle limitazioni di questo che dobbiamo principalmente trattenerci, perchè quello che più di tutto importa al nostro scopo è di dare la teoria degli enti finiti, che compongono il mondo.

L'ente dunque *determinatamente determinato* è quello che si divide nelle due somme classi dell'*infinito* e del *finito*. Ma l'ente infinito è lo stesso *essere assoluto*, e come questo possa e non possa esser subietto di limiti fu da noi già detto. Ci resta dunque solo a parlare dell'ente finito considerato come determinatamente determinato.

Articolo X.

Continuazione. — Degli enti reali finiti. — Limite entitativo, trascendente ed essenziale.

691. Abbiam veduto che l'ente individuo è costituito dalla sua base, di maniera che mutandosi la base degli enti, l'ente perde

la sua identità, e le sue appendici ricevendo un'altra base diventano un altro ente. Egli è chiaro che se la nova base non differisce di specie astratta, l'ente novo sarà della stessa specie del precedente; se differisce solo di specie, l'ente novo differirà di specie, ma sarà dello stesso genere, e così si dica sino al sommo genere. Dal che avviene, che dato un ente qualunque, non potendo egli avere che una sola base, perchè l'unità è necessaria all'ente, tutte le altre basi possibili d'enti, prese insieme, sono tante mancanze e altrettanti limiti di quell'ente. Ora questi limiti si dicono *limiti entitativi*, perchè ciò che escludono dall'ente sono altri enti.

Ma se si concepissero le sole appendici senza base di sorta, in tal caso in questo concetto d'*appendici* mancherebbero tutte affatto le possibili basi degli enti, e quindi la limitazione concepita dalla mente sarebbe ancora maggiore, perchè mancherebbe del tutto l'ente, e ci avrebbe la differenza dal non-ente all'ente. La mancanza adunque di tutte le basi dell'ente all'entità mentale che si chiama appendice, è un limite più che entitativo. Noi chiameremo questo *limite trascendente*.

Oltracciò è da considerare, che le basi stesse degli enti differiscono mediante certi limiti. La differenza massima è tra la base dell'*ente infinito* e degli *enti finiti*. Poichè la *base* dell'ente infinito è l'*essere* stesso, la base degli enti finiti non è l'essere, ma un termine dell'essere cioè il *reale*. Noi chiamiamo questa sorta di limite: *limite essenziale*. Ciò che manca dunque alla base dell'ente finito è la base dell'ente infinito, e atteso questo *limite entitativo* l'ente finito e l'ente infinito sono due enti. Ma di più la base dell'ente finito essendo il *reale*, e non l'*essere*, differiscono le basi d'una differenza maggiore d'ogni genere, perchè differiscono da essere a non essere: cioè l'*ente finito* ha oltracciò il *limite essenziale*. Se dunque la base dell'ente finito non è l'essere, ella non esiste se questo colla sua presenza ad essa non la fa esistere. Questa base dunque non è base per sè. La base dunque dell'ente finito comparata a quella dell'ente infinito non è base. Ha dunque l'ente finito anche il *limite trascendente* che fa sì che egli sia all'infinito come un non-ente.

Articolo XI.

Continuazione. — Limite trascendente subiettivo e limite trascendente obbiettivo: limiti secondari.

692. Ma analizziamo l'ente finito e cerchiamo i diversi limiti che prende secondo il diverso modo, nel quale possiamo concepirlo.

Il *limite trascendente* che consiste nella mancanza d'ogni *base* è di due sorte, come due sono le serie d'elementi che il reale finito acquista dall'essere, acciocchè egli esista come ente finito. Acquista, come abbiam detto, quattro elementi dall'essere subiettivo, e quattro elementi dall'essere obiettivo. Se dunque l'ente finito si spoglia de'quattro elementi che riceve dall'essere subiettivo, egli rimane un ente obiettivo, cioè un ente che non è ente in sè, perchè non ha esistenza propria e subiettiva: nell'ordine subiettivo egli è dunque ancora nulla, non ha nè base nè appendici. Questo non è propriamente un *limite*, ma è la *negazione* totale dell'ente. In quanto poi esiste come oggetto nella mente, egli ha base ed appendici, ma mentali. Quest'ente mentale è un'appartenenza della mente che concepisce: ciò che manca è l'essere subiettivo, che lo faccia esistere come ente in sè. Se dunque noi mentalmente prendiamo l'ente oggettivo finito, come subietto della limitazione, dovrem dire che il suo limite è l'essere subiettivo, e però quello differisce dall'ente subiettivo, come il *non essere subiettivamente dall'essere subiettivamente*. Il limite trascendente dunque di questa sorte consiste nella mancanza di base ad un tempo e di appendice.

Se poi svestiamo l'ente finito oggettivo anche delle quattro qualità che riceve dall'essere oggettivo, egli rimane non solo privo della base e dell'appendice subiettiva, ma anche della base oggettiva, e però non resta che l'appendice obiettiva, cioè la realità finita e indeterminata — materia prima nel senso d'alcuni filosofi, — e quest'appendice obiettiva ha per limite la mancanza d'ogni base oggettiva e subiettiva, e dell'appendice subiettiva, e quest'è il limite trascendente di seconda sorte, che differisce come l'*essere* dal *non-essere* assolutamente.

Chiameremo dunque il primo di questi due limiti: *limite tra-*

scendente subiettivo — mancanza dell'ente subiettivo, — il secondo: *limite trascendente obiettivo* — mancanza dell'ente subiettivo e della base obiettiva.

Si può dunque considerare dalla mente l'entità finita in tre modi:

1.° Come *appendice* obiettiva, nel quale stato non è ancora ente. Se dunque si prende quella appendice come un subietto dialettico del limite, essa differisce dall'ente assoluto, come ciò che non è in nessuna maniera ente, da ciò che è ente assoluto — limite trascendente obiettivo.

2.° Come *ente obiettivo*. Se si prende l'ente finito obiettivo come subietto dialettico della limitazione, esso differisce dall'ente assoluto, come ciò che non è ente in sè subiettivamente — limite trascendente subiettivo.

3.° Come *ente subiettivo*. Se si prende l'ente finito subiettivamente esistente come subietto reale della limitazione, egli differisce dall'ente assoluto come ciò che ha per base una cosa che non è essere, da ciò che ha per base l'essere stesso, e però differisce più che da ente ad ente, perchè differisce come un ente che è tale per partecipazione da un altro ente che è tale per sè — *limite essenziale.*

693. Da tutto questo si deve conchiudere che ci sono tre o quattro sommi generi di limiti reali; il primo che riguarda l'essere ed è la *limitazione essenziale*; il secondo che riguarda la base dell'ente ed è la *limitazione entitativa* e la *trascendente*; il terzo che riguarda solo le appendici dell'ente a cui daremo il nome di *limitazione secondaria.*

La limitazione essenziale è quella che esclude l'essere.

La limitazione entitativa è quella che esclude le basi dell'ente, meno una, propria dell'ente.

La limitazione trascendente è quella che esclude tutte affatto le basi dell'ente, ed è subiettiva se esclude la base subiettiva, obiettiva se esclude anche la base obiettiva.

La limitazione secondaria è quella che esclude delle appendici dell'ente, ma non la base.

La limitazione essenziale escludendo l'essere, toglie via ogni subietto reale della limitazione stessa, e però non si concepisce che applicata ad un subietto dialettico.

La limitazione trascendente escludendo tutte le basi dell'ente, non lascia nè pur essa alcun subietto reale della limitazione, ma un subietto dialettico.

La limitazione entitativa lascia un subietto reale della limitazione, perchè lascia una base che esclude tutte le altre basi.

La limitazione secondaria lascia pure un subietto reale della limitazione, escludendo solo le appendici.

Le due prime *limitazioni dialettiche* sono negazioni dell'ente.

La terza limitazione toglie l'*identità* dell'ente, e ne fa esistere un'altro.

La quarta è limitazione semplice dell'ente, di cui non distrugge punto l'identità.

Articolo XII.

Seconda classe de' generi de' limiti che è quella che nasce dalla diversa natura de' limiti stessi.

694. Abbiamo classificati i subietti de' limiti, e abbiamo veduto che la diversa natura de' detti subietti è suscettiva di limiti diversi: quindi dalla diversa natura de' subietti abbiam derivati diversi generi di limiti.

Ma per fondamento della classificazione in generi de' limiti si può prendere anche immediatamente la stessa natura de' limiti. E una classificazione su questo fondamento è pure necessaria, perchè uno stesso subietto può aver limiti diversi. Volendo però discendere a una classificazione minuta della diversa natura dei limiti, noi verremmo a parlare degli stessi generi fin qui annoverati e per conseguente a ripeterli.

Or gioverà dunque meglio, rannodando le considerazioni precedenti, far osservare, che la natura de' limiti va di conserva con quella delle quantità. Poichè essendo questa « un'entità in quant'è contenuta entro i limiti », procede, che quanti sono i generi delle quantità, altrettanti sono quelli de' limiti e viceversa. Avendo noi dunque distinta la quantità per riguardo a'reali in *ontologica, cosmologica* e *fisica,* si devono di conseguente distinguere tre corrispondenti generi di limiti, cioè *limiti ontologici,*

limiti cosmologici e *limiti fisici*. Parlando della quantità abbiamo già detto più cose intorno a queste nature diverse di limiti.

Quello che stiamo per dire dichiarerà maggiormente questa dottrina. Poichè questi tre sommi generi di limiti secondo che si considerano o nella loro natura, o nella diversa relazione che hanno col loro subietto, appartengono ugualmente alla seconda o alla terza classe di generi. Consideriamoli dunque sotto l'aspetto della *relazione*, nella quale si predicano con un subietto.

Articolo XIII.

Terza classe de' generi de' limiti che è quella che ha per fondamento la congiunzione diversa che passa tra il limite e l'entità che ne è il subietto.

695. Anche questa terza maniera dunque di distribuire in generi i limiti de' reali concepibili dalla mente, ce li divide in tre generi.

Il primo è quel genere di limiti, anteriormente a' quali si concepisce un ente individuo reale che è il loro subietto: e sono i limiti fisici;

Il secondo è quel genere di limiti, anteriormente a' quali non si concepisce un ente individuo reale, ma solo un'entità, che si considera come il loro subietto: e sono i limiti cosmologici;

Il terzo è quel genere di limiti, anteriormente a' quali non si concepisce per loro subietto nè un ente, nè un' entità: e sono i limiti ontologici.

§ 1.

De' limiti, anteriormente a' quali si concepisce un ente individuo reale loro subietto.

696. Questi limiti sono quelli che abbiamo chiamati *secondari:* cade su di essi la comune attenzione; di maniera che ne' discorsi comuni si parla in modo come se altri limiti non esistessero.

Concependosi dalla mente l'ente reale individuo antecedentemente a tali limiti, è chiaro che questi non entrano punto a formare il loro subietto: non sono a questo essenziali.

Ad ogni reale individuo è essenziale una compiuta determinazione, ma non una *determinazione determinata*, poichè la compiuta determinazione di esso individuo può essere questa o quella, e nel suo concetto non entra questa piuttosto che quella. Il che avviene per la potenzialità dell'individuo reale, il quale ha questa legge che « abbia una compiuta determinazione in atto, e tutte le altre compiute determinazioni, di cui è suscettivo, in potenza ». L'individuo reale come potenza, ossia come causa de' proprì atti, ha in sè tutti i suoi atti indistinti, e questa unificazione di tali atti, che sono più o meno, in un solo principio, causa, o virtù di essi, è ciò che costituisce la sua natura. Ma esso non potrebbe ricevere l'esistenza ossia l'essere subiettivo, se tra tutti i suoi atti determinanti non avesse spiegati quelli che costituiscono una sua qualunque determinazione, perchè, come abbiamo veduto, un subietto da qualche lato indeterminato non può sussistere.

697. Ma il concetto della *determinazione* preso in senso contraddittorio all'*indeterminazione* non è ancora il concetto de' limiti secondarì di cui parliamo. Come questo si trova?

Potendo un ente reale aver un gran numero di determinazioni compiute, purchè ne abbia una qualunque di quelle a cui s' estende la sua potenzialità, queste diverse determinazioni possibili sono più o meno perfette, cioè aggiungono perfezione o imperfezione all' ente a cui appartengono. Si può adunque concepire una serie di *determinazioni perfette*, la quale incominci da quella determinazione perfetta che deteriorerebbe l'ente sino all'ultimo possibile grado di deterioramento, e finisca con quella determinazione perfetta che darebbe all'ente l'ultimo grado della sua perfezione. Questi sono i due estremi d'una tal serie. Infatti se noi, dopo aver pensato un ente nel suo stato il più imperfetto possibile, volessimo progredire cercando colla mente una imperfezione ancor maggiore, noi usciremmo da quell'ente che non ha altra potenzialità d'imperfezione e così l'avremmo annullato — poichè quell'ente è annullato tosto che ha perduta la sua identità. — E similmente, se, dopo aver concepito l'ente nell'atto della sua

più alta perfezione possibile, volessimo andar oltre , usciremmo dall'ente stesso, uscendo dalla potenzialità che ne costituisce la natura, e quell'ente sarebbe annullato, e tutto al più saremmo passati colla mente ad un altro ente non identico al primo.

Se noi ora prendiamo quella determinazione compiuta, che data all' ente individuo lo reca all' atto della sua più elevata perfezione possibile, per misura di tutti gli altri gradi inferiori di perfezione , noi intenderemo che tutti questi altri inferiori gradi di perfezione sono appunto i *limiti secondarî* dell'ente, che noi cerchiamo, in quanto vengono meno dal sommo grado. Si può dunque definire il limite secondario complessivo così: « quel tanto che manca ad un ente individuo della *perfezione*, di cui è suscettivo secondo la sua natura ».

Dico « il limite secondario complessivo », perchè si possono distinguere colla mente moltissime specie di limiti secondarî parziali , se si determina variamente nella definizione data la parola *perfezione*. Questa si può intendere pel complesso armonico d' ogni perfezione di cui un ente è suscettivo , e così la definizione appartiene al *limite complessivo*: si può anche intendere quella parola d'una perfezione parziale qualunque, per esempio, se si tratta di un uomo, della sua bellezza esterna, della sua statura, della sua robustezza, d'una sua dote qualunque, come la celerità del corso: e in qualunque genere di cose che si possano considerare , sotto qualunque specie , come pregi dell'uomo, si può sempre dire che « il limite è ciò che manca al più alto grado di quella speciale perfezione, che si considera ». Questi pertanto sono *limiti secondarî parziali* , che ammettono innumerevoli modi e classi, le quali non è a noi necessario investigare più minutamente.

Noi abbiamo supposto, che la perfezione complessiva o speciale d' un dato ente individuo abbia un *grado massimo* e che il *limite secondario* consista in ciò che manca all' ente per raggiungere quest' ultimo grado di perfezione. Se un grado massimo ci sia in tutti i subietti de'limiti secondarì, è questione di cui parleremo in appresso: per ora restiamo in questa ipotesi.

Posto dunque, che in un ente ci sia un massimo e un minimo di perfezione — il qual grado minimo di perfezione è il massimo di deterioramento, — ne viene che il limite secondario di quest' ente

non può accrescersi all' infinito, perchè ove l' ente fosse disceso al suo massimo deterioramento, non potendo discender più basso senza distruggersi, avrebbe ricevuto la massima limitazione possibile. Quando dunque i filosofi definiscono il limitato « ciò che può sempre accrescersi e diminuirsi », danno una definizione che non è universale, perchè non abbraccia tutti i limiti possibili, chè non tutti hanno un aumento e una diminuzione indefinita: non l'hanno appunto i limiti secondarî, di cui parliamo, rispetto a quegli enti che ammettono un massimo di perfezione e di deterioramento: e però « questo genere di limitati non si può accrescere e diminuire all' indefinito », ma solo fino a un certo grado. Laonde « lo stesso limite è limitato ».

§ 2.

Continuazione — Onde l'indefinito, e perchè certi limiti si possono sempre più diminuire senza che mai s' annullino.

698. Ma viene qui in campo la questione accennata: « se tutti gli individui reali abbiano un massimo e un minimo di perfezione », tra quali due estremi conservino sempre la loro identità.

E primieramente non è assurdo concepire degli enti, che abbiano una sola determinazione compiuta, e non ne possano aver altra. Questi enti non possono esser subietti in sè stessi di *limiti secondarî*: solo possono esser subietti di limiti secondarî in quanto si considerano partecipati più o meno da altri enti.

E tale è appunto tra gli enti-termine lo spazio, il quale in sè stesso non ha *limiti secondarî*, non avendo e non potendo avere che un solo modo semplicissimo ed immutabile di essere. Ma ne ha solo quando si considera come partecipato più o meno dai corpi. Lo stesso può dirsi di tutti quegli enti, che hanno natura in qualunque modo infinita.

Il considerare questi enti che in sè stessi non hanno limiti secondarî e per questa assenza di limiti secondarî si dicono *illimitati*, il considerarli dico come partecipati da altri, fa nascere nella mente il concetto « d'un indefinito aumento e d'una indefinita

diminuzione » , perchè non si trova nessuna ragione d' imporre alla partecipazione dell'ente infinito piuttosto un limite che un altro. Di qui dunque si può avere una definizione dell' indefinito che esprima la sua propria natura. Poichè « l' indefinito sta nella partecipazione finita dell' infinito ». Sotto quell' aspetto nel quale l'entità partecipata si dice infinita, sotto lo stesso aspetto si ha un indefinito corrispondente. L'*indefinito* dunque è medio tra l'infinito ed il finito, o piuttosto è la loro congiunzione, di maniera che si può esprimere così la definizione di lui : « L'infinito partecipato è l'indefinito ».

699. Se noi dunque prenderemo a considerare un ente finito qualunque, che in qualsisia modo partecipi dell'infinito, subito ci abbatteremo in esso alla progressione indefinita. Così il corpo, come dicemmo, può sempre ricevere aumento e diminuzione, senza che la serie finisca mai perchè partecipa dello spazio che è infinito : il tempo può sempre ricevere aumento perchè partecipa della durata infinita: il numero può sempre ricevere aumento perchè partecipa della possibilità astratta che pure è infinita.

Che se ci leviamo a un ordine di cose più sublime , qui si trova la ragione dell'indefinita perfettibilità umana. La perfettibilità umana presa in astratto è indefinita dal lato della scienza e della virtù: poichè la scienza si fa colla partecipazione dell'essere oggettivo il quale è infinito, e la virtù s'acquista colla partecipazione dell' amabilità dell' essere , la quale pure è infinita.

Qual è dunque in tutti questi casi, ne' quali non si può trovare mai un *massimo*, la misura del limite secondario ? Questo non si può determinare, definendolo : « ciò che manca all'ente per raggiungere la sua massima perfezione totale o parziale ». Come dunque si determinerà e definirà ?

Questo si fa in due modi , secondo i generi d' indefinito di cui si tratta, cioè :

1.° Prendendo per misura il minimo se si può avere;

2.° Se non si può avere neppure il minimo , in tal caso si prende un *minimo*, o un *massimo* per *supposizione*, che rimane una quantità di *cognizione immediata*.

700. Il minimo si può avere nel numero astratto, il quale è

l' unità numerica. Questo minimo cioè l' uno numerico ha il *limite massimo de'numeri*, e però il limite del numero è tanto maggiore, quanto più il numero si accosta all'unità.

Il minimo non si può avere nè nel *corpo*, nè nel *tempo*, i quali sono divisibili all' indefinito. Perchè questa differenza dal *numero?* La ragione si è, che l'uno, elemento del numero, è così astratto che non ha subietta alcun'altra natura la quale si divida, ma forma il numero colla replicazione di tutto sè stesso e non partecipa che della possibilità infinita di replicarsi dalla mente; laddove il corpo partecipa della natura dello spazio, non replicando lo spazio ma partecipandone una porzione; e così fa il tempo della natura della durata. Essendo dunque lo spazio partecipabile dal corpo, e la durata eterna dal tempo, lo spazio e il tempo conservano sempre la loro natura di estensione, e di durata: fin che rimangono, l'estensione e la durata sono partecipabili per divisione: rimanendo dunque sempre estensione quello che è estensione, e durata quello che è durata, sono sempre partecipabili per nova divisione, e così la divisibilità rimane indefinita. In questi generi dunque d'*indefinito*, i quali s'originano da quelle nature infinite, che sono *partecipabili* per divisione, non c' è un minimo assoluto, nè un massimo assoluto. La mente dunque prende un quanto per supposizione massimo, ovvero un quanto per supposizione minimo, e si serve di queste due misure a determinare il *limite*, il quale così non è altro che un *limite relativo*. Trattandosi dunque di tali indefiniti, si hanno per essi due misure in vece di una, ma *entrambe relative* e niuna assoluta.

Così, se per misura minima di supposizione prendiamo un millimetro, più che i corpi s'avvicineranno in quant' alla lunghezza a questo *limitatissimo*, più si diranno limitati. — Se per misura massima di supposizione prenderemo l' asse della terra, o il meridiano, noi diremo i corpi in quanto alla lunghezza limitati in ragione inversa dell'avvicinarsi alla detta lunghezza dell'asse terrestre, o al meridiano.

Del pari si può prendere a misura relativa del limite del tempo o un minimo di supposizione, come un minuto secondo, o un massimo di supposizione come un millennio, e secondo che il tempo s'avvicina a quello preso pel massimo limitato, o s'al-

lontana da quello preso pel minimo limitato, avrà più o meno di limite relativo.

701. Queste due misure relative sono dunque possibili ogni qual volta 1.° è limitata la partecipazione d' una natura illimitata; 2.° e questa natura illimitata può essere partecipata per divisione, e però non tutta, ma in parti. Tali nature, sebbene in sè stesse siano illimitate e indivisibili, tuttavia nella partecipazione si dividono in parti relative agli enti che ne partecipano. Esse non sono tali che devano essere partecipate *tutte* o *nulla*; perchè non godono d'una perfetta semplicità, come l'uno astratto. In sè stesse hanno due infinità — di quelle che abbiam dette unilaterali — cioè a dire sotto due aspetti possono essere considerate come *infinite*, come *nature qualitative*, e come *nature quantitative*. Lo *spazio* e la *durata*, come nature qualitative, sono infinite, e quest'infinità si conserva in esse anche partecipata, perchè se non si conservasse, sarebbero annullate quelle nature perdendo la loro *qualità essenziale*. Lo spazio e la durata come nature quantitative sono pure infinite, ma quest' infinità si perde quand'esse sono partecipate: la partecipazione, essendo finita, comunica la sua finitezza alla natura quantitativa dello spazio e della durata. Rimane dunque la natura di spazio e la natura di durata anche allo spazio partecipato, e alla durata partecipata, ma non rimane loro l' infinità quantitativa: ed è per questo che sono partecipabili, poichè l'atto, col quale sono da un dato ente partecipate, è l' atto che impone limiti alla loro natura quantitativa. Questo dunque avviene perchè tali nature non sono al tutto semplici, ma hanno in sè la detta dualità di natura qualitativa e quantitativa.

Ma se all' opposto si tratta d' infiniti che hanno una natura affatto semplice, e che non ammette di conseguenza parti, neppure relative a chi ne partecipa, come potranno essere partecipati? — Questo è il caso dell' essere, sia subiettivo, sia obbiettivo, sia morale. L'essere, e preso con astrazione dalle sue forme e preso colle sue forme, è sempre semplicissimo e indivisibile. Ora noi abbiam veduto che la partecipazione dell'essere non si fa per via di limitazione e di divisione; ma semplicemente per via di *presenza*, o se più piace d' insidenza. Dalla natura dell'essere nasce questa relazione. La presenzialità è così propria

„dell'essere, che" senza l'essere non ce n'è più il concetto, come dimostreremo a suo luogo. Il termine reale dunque insiede nell'essere, e l'essere insiede nel termine reale. Dove ha luogo questa inssessione reciproca? Sempre, come noi vedemmo, in una mente. Ora se noi parliamo d'un termine reale finito, l'essere che insiede in esso, e nel quale „esso" insiede, è l'essere puro, privo de'suoi termini infiniti, ossia l'essere iniziale. L'essere iniziale è uguale e identico in tutti i termini finiti: egli dunque non si divide nè si moltiplica se non per relazione, cioè non si moltiplicano che le sue relazioni a cagione della moltiplicità de' termini finiti, fondamento di tali relazioni. C'è dunque in ogni termine reale finito, concepito dalla mente come un ente, l'infinito. E questo spiega quella sentenza d'alcuni filosofi, che dicono « l' infinito esser per tutto, tutta la natura essere involta d'infinito, ogni speculazione sulle cose finite anche minime abbattersi, se va un po' avanti, in qualche infinito ». Ma qual è quest' infinito che si scontra per tutto?

702. Noi abbiamo veduto, che quest'essere è *virtuale*, appunto perchè nasconde alle menti i suoi termini proprî, e si manifesta solo come inizio comune di tutte le realità finite. Mediante questa sua virtualità egli può essere partecipato dal finito, e con partecipazione finita senza dividersi, nè moltiplicarsi: è partecipato *tutto*, sempre tutto, ma non *totalmente*, perchè nasconde nel suo seno i termini che gli sono proprî ed essenziali.

Non essendo dunque partecipato *totalmente*, benchè sia partecipato tutto, resta luogo ad una partecipazione limitata, la quale può crescere per una serie di gradi indefinita; almeno considerata la cosa astrattamente.

Questo aumento di partecipazione consiste nello svolgimento della *virtualità* dell'essere, perocchè quanto più l'essere acquista di termini nella mente umana — o in un'altra qualunque, — tanto più cresce la partecipazione dell'essere rispetto all' attualità dei suoi termini.

La mente umana è formata dalla presenza dell'essere virtuale obiettivo: in questo si contiene l' essere virtuale subiettivo. Quando è a lei dato un reale — un sentimento, — ella lo percepisce come ente. Che cosa vuol dire percepire questo reale finito com'ente? Che cosa vuol dire esser dato alla mente questo reale

o sentimento finito? Esserle dato, non vuol dir altro se non che avviene questo fatto, che l'*essere subiettivo virtuale*, che è a lei presente nell' essere obiettivo, da totalmente virtuale che era comincia a diventarle attualmente terminato: il *reale*, che è la forma occulta, si manifesta nel suo seno, ma si manifesta entro certi limiti. Quindi è che la mente predica l'essere di quel reale finito con verità, e così lo riconosce come un ente: perchè ciò che sente, lo sente nel seno dell'essere subiettivo, chè già possedeva virtualmente nell'oggettivo e come suo termine. Così il reale finito nella mente insiede nell' essere, e l' essere in esso come suo principio, senza confondersi, perchè l'uno è principio comune, l'altro termine e subietto dello stesso ente finito. Ma poichè la virtualità dell'essere è infinita, il termine reale può sempre aumentarsi, o almeno la mente umana non trova una ragione immediata per assegnare un confine al suo aumento. Il reale finito dunque partecipa del termine virtuale infinito, e di qui l'aumento indefinito, concepibile ne'reali finiti.

703. Se noi passiamo a considerare la partecipazione finita dell'essere obiettivo, troviamo egualmente un *indefinito*, cioè l'indefinita progressione della scienza, la quale cresce in proporzione che l'*essere obiettivo* da virtuale si fa attuale colla manifestazione de' suoi termini. Ma questo *indefinito* differisce dal precedente che appartiene all'ordine de'reali, e però dell'essere subiettivo, in questo che i *reali finiti* partecipano solo di quella virtualità dell' essere subiettivo che si riferisce al reale finito — virtualità che abbraccia la realità pura astratta dall'essere per la limitazione, — laddove la mente finita partecipa tanto di quella virtualità dell' essere che si riferisce al reale finito, quanto di quella, che si riferisce all'essere assoluto: ed è questo l'oggetto massimo della scienza che più o meno si può conoscere.

L'essere morale poi non si ferma mai al finito, e ogni virtù morale suppone l'amore dell'essere infinito.

Laonde l'*indefinito*, che procede dalla partecipazione dell'essere virtuale, è di tre sorta:

1.° L'indefinito che nasce dalla virtualità infinita dell'ente finito (indefinito subiettivo);

2.° L'indefinito che nasce dalla virtualità infinita dell'ente finito, e dell'ente infinito (indefinito obiettivo);

3.° L'indefinito che nasce dalla virtualità infinita dell'ente infinito (indefinito morale).

Il limite dunque in queste maniere di quantità suscettive d'indefinito aumento è sempre posto dalla *virtualità* dell'essere.

704. Ora quale sarà la maniera di misurarlo?

Non si dà una *misura massima*, perchè ciò che si partecipa è infinito: non si dà una *misura minima*, perchè quand'anco si trovasse il minimo del reale, il minimo della scienza, il minimo della virtù, esso non si potrebbe applicare per l'eterogeneità delle cose che si volessero misurare, giacchè ogni misura domanda un'*omogeneità* tra la misura e il misurato. Onde chi dicesse a ragion d'esempio che il minimo reale è l'*estrasoggettivo*, in primo luogo si dovrebbe cercare il minimo dello stesso estrasoggettivo, il quale non esiste, come vedemmo parlando del corpo e della estensione partecipata: di poi se anche esistesse, come si potrà prendere il minimo corpo o la minima estensione, come misura dell'anime?

Conviene di più considerare di che natura sia l'eterogeneità delle cose che si tratterebbe di misurare: ella è infinita. E infatti la *virtualità del finito* e la *virtualità dell'infinito* distano infinitamente tra loro, come dista il finito dall'infinito. E però anche la partecipazione de'gradi d'attualità di quello dista infinitamente dalla partecipazione de'gradi d'attualità di questo. Ci hanno dunque degli *indefiniti*, che distano tra loro infinitamente.

705. Riassumiamo dunque: Ogni qual volta l'entità che ha de' limiti è costituita dalla partecipazione di qualche *infinito*, si dà in esso un aumento *indefinito*.

I *limiti* di un finito di questa natura non possono avere per loro misura un massimo, perchè il finito non ha un massimo in cui finisca i suoi aumenti. Essi dunque, se si riguarda la loro misura, si ripartono in generi:

1.° Alcuni hanno un *minimo* per loro misura, quando l'aumento si fa per *replicazione* e non per *divisione* partecipativa, come nella quantità discreta.

2.° Alcuni non hanno nè massimo, nè minimo assoluto, ma possono avere due *misure relative*, cioè un minimo e un massimo per supposizione, e queste sono proprie di quelle entità

che partecipano d'un infinito partecipabile per divisione di parti, come il corpo, il tempo e il moto.

3.° Alcuni limiti non hanno neppure una misura relativa, ma solo si può conoscere che l'entità di cui si tratta è *più* o *meno* limitata senza un *quanto* assegnabile. E questi limiti sono proprî di quelle entità che si costituiscono dalla partecipazione d'un infinito che non è partecipabile per *divisione di parti,* ma per *virtualità esplicata,* sia poi il finito quello che s'esplica emergendo dalla sua virtualità, o sia l'infinito.

§ 3.

Continuazione. — Dell'inerenza del limite secondario.

706. La definizione universale, che noi abbiamo data del limite, si fu: « ciò che manca in una entità e di lei si nega ». Abbiamo avvertito che le parole « e di lei si nega » sono state poste nella definizione per indicare, che « ciò che manca in un'entità » non è limite in sè stesso, ma riferito dalla mente all'entità che ne va priva. Ma la *relazione* di ciò che manca in un entità coll'entità non è sempre la stessa; e di qui abbiamo dedotta la terza maniera di dividere i limiti in generi. De' tre generi di limiti distinti su questo fondamento, il primo abbiamo detto esser quello de'limiti secondarî. Dobbiamo dunque chiarire la relazione tra questo genere di limiti e l'ente a cui appartengono.

Supponendo questi limiti che preesista l'ente, che è il subietto di cui si predicano, essi hanno con esso una relazione, che noi chiameremo d'*inerenza*. Ma poichè il limite è sempre « qualche cosa che manca », rimane a vedere come qualche cosa che manca possa avere un'*inerenza* a ciò che è.

Questo trova la sua spiegazione nella natura della potenzialità. Abbiamo veduto che il limite secondario è limite della causa potenza. Cause potenze sono tutti gli enti che ammettono qualche sviluppo, di qualunque sia genere. Questi enti devono avere una determinazione compiuta attuale, senza la quale non potrebbero esistere, ma oltre questa determinazione

compiuta attuale, hanno in sè molte determinazioni potenziali più o meno perfette. La determinazione di maggior perfezione rimove e allarga i limiti dell'ente. Questi limiti dunque consistono « nella potenzialità della perfezione (parziale o totale) dell'ente ». La perfezione in potenza è un modo di essere. Il limite secondario adunque è un modo di essere, e però non è nulla, ma qualche cosa che *inere* all'ente, che è nell'ente; perchè la potenza dell'ente non è nulla. Ma ciò che dicesi *potenza* considerato come un positivo, dicesi *limite* considerato dalla mente come un negativo, cioè come una mancanza d'attualità o d'esplicitità. Questa mancanza è dunque indivisibile da qualche cosa che esiste, non è una mancanza pura. Anzi la *potenza* dell'ente risulta appunto dall' indivisibile unione d'un principio positivo causa, che ha in virtù i suoi effetti, e d'un principio negativo che consiste nella mancanza dell'attualità di questi. Il *limite secondario* dunque è un necessario costitutivo della potenza dell'ente.

Conviene applicare questa dottrina a tutti i generi inferiori de' limiti secondari, e segnare la diversa natura dell'inerenza di ciascuno all'ente. Noi, per non essere infiniti, ci limiteremo a considerare solamente la natura dell'inerenza del limite secondario in quegli enti che sono costituiti da una *partecipazione finita per divisione d'un infinito*. Tali sono, come vedemmo, i corpi che partecipano dello spazio. Quelle parti di spazio che i corpi partecipano non si possono dividere realmente da tutto lo spazio, ma con questo si continuano, perchè lo spazio in sè è indivisibile. La divisione non è che relativa ai corpi partecipanti e non allo spazio stesso. C'è dunque uno spazio partecipato finito, e c'è lo spazio non partecipato infinito. I confini tra lo spazio partecipato e lo spazio escluso dalla partecipazione sono le superficie, le linee e i punti. Questi confini escludono tutto lo spazio non partecipato dal corpo stesso. La mancanza di tutto questo spazio partecipato è ciò che costituisce il limite complessivo del corpo. Ma poichè questa mancanza o esclusione è determinata dai detti confini, perciò questi stessi confini si prendono pei *limiti* de' corpi a questi inerenti. Propriamente parlando sono indicazione e determinazione del limite e non veramente il limite. Il *limite* è tutto lo spazio escluso, e i confini

di questo spazio escluso sono identici ai confini dello spazio partecipato: poichè i punti, le linee, e le superficie entro le quali è chiuso un corpo, sono comuni allo spazio partecipato, e allo spazio escluso dalla partecipazione. Sono dunque la *determinazione del limite*. Ma si possono anche chiamare que'confini il *limite virtuale* del corpo. Perocchè que'confini non si possono concepire, senza concepire implicitamente lo spazio illimitato (*Antropol.* 156-158, 165, 166): essi dunque indicano alla mente tutto lo spazio escluso dal corpo contenuto virtualmente nel suo concetto. Quest'è dunque la ragione per la quale i punti, le linee, e le superficie si possono dire *limiti* inerenti a corpi che circoscrivono.

§ 4.

De' limiti, anteriormente a quali non si concepisce alcun ente reale, ma solamente qualche entità.

707. I limiti secondarî, abbiamo detto, hanno per subietto un ente reale e però lo suppongono come anteriore. Ma questo stesso ente reale, appunto perchè è subietto de' limiti secondarî e si concepisce anteriore a questi, dev'essere limitato. I limiti secondarî non sono dunque i primi, ma suppongono degli altri limiti anteriori ad essi, perchè suppongono un limitato che serva loro di subietto. Questa è quella proprietà, dalla quale viene loro appunto la denominazione di secondarî.

Rimane dunque a cercare quali sieno i limiti proprî dello stesso ente reale in quanto si concepisce come anteriore a'suoi limiti secondarî. Egli è chiaro che i limiti proprî dell'ente non presuppongono avanti di sè un altro ente, poichè in tal caso ricadrebbero nel genere di secondarî; sono dunque limiti che entrano nella costituzione dell'ente stesso, non potendosi senza di essi concepire più l'ente.

A questo genere dunque appartengono que' limiti che abbiamo chiamati *entitativi*. Come dunque i limiti secondarî limitano solo l'*appendice* dell'ente, così questi limiti, che abbiamo anche detti cosmologici, limitano la base dell'ente. E se col cangiarsi

de'limiti secondarî non perisce l'ente, perchè affettano solo le sue appendici, col cangiarsi degli entitativi è cangiata la base dell'ente, il quale perde la sua identità.

A questo stesso genere appartengono anche que' limiti che abbiamo chiamati *trascendenti*, che escludono gli elementi obiettivi e subiettivi che costituiscono l'ente.

L'*entità* che si concepisce precedente ai limiti entitativi è la *potenza* d'un reale, che ha una base, di averne un'altra : l'entità che si concepisce precedente ai limiti trascendenti è la potenza d'un reale che non ha base alcuna, e che perciò è un reale indeterminato nella mente, suscettivo di acquistare una *base* e così d'esser fatto ente.

Supposto l' ente esistente co' suoi limiti entitativi, egli è il subietto di tali limiti ; è un subietto che non è antecedente ad essi, ma coevo. Questa osservazione già comincia a chiarire la relazione di tali limiti entitativi coll'ente realmente esistente.

708. Noi dicemmo che la parola limitazione si prende in due sensi, o nel senso d'*operazione limitante*, o nel senso di *limite*. Vedesi dunque che, parlandosi di questo genere di limiti « l'ente non è l'oggetto della limitazione, presa questa parola nel primo significato », perchè se l'ente fosse oggetto dell'operazione limitante, esso si supporrebbe anteriore a questa operazione; ma soltanto è il « subietto della limitazione presa nel secondo significato » cioè nel significato di limite, perchè questo non esige che l'ente sia anteriore al limite, ma solo esige che la mente astragga dall'ente limitato il limite e glielo attribuisca, riconoscendolo con lui indivisibile.

La quale osservazione giova a rimovere una volgare opinione insinuatasi, con tant'altre, nella filosofia, cioè che *tutti* i limiti s'impongano per un' *operazione limitante*, del che nulla di più falso. Questo non può aver luogo se non rispetto a que'limiti, il cui concetto si separa da quello dell'ente, come accade rispetto a limiti secondarî, anteriore a quali si concepisce l'ente: non può aver luogo se non rispetto a questi e non sempre, nè necessariamente. Ma i limiti che sono essenziali all' ente non s'impongono all' ente per una *operazione limitante*, ma per la stessa *operazione con cui si produce l'ente*, sia questa vegetazione, o generazione, o creazione.

L'*operazione limitante* dunque — parlo d'una operazione separata da ogni altra — non è atta a imporre limiti, se non a queste due condizioni:

1.° Che l'entità a cui gli impone sia già un *limitato*, onde essa non fa che restringere de'limiti esistenti — e non produrne de' novi — e tali limiti possono dall'operazione contraria essere anche allargati;

2.° Che ciò a cui s'applica l'*operazione limitante* ammetta parti per via di partecipazione. Così un corpo reale od immaginario, un tempo, un numero, cose tutte limitate, possono essere maggiormente limitate da un'operazione limitante.

Gli altri limiti, all'opposto, non si producono da un'*operazione limitante*, ma da una operazione che produce ad un tempo l'ente e il suo limite proprio.

709. Tornando dunque al limite essenziale a un dato reale esistente, egli si concepisce insieme con esso, e però entra come ingrediente necessario a costituirlo. Ma se la mente non può concepire l' ente anteriormente a questo genere di limiti , non potrà tuttavia concepire d' anteriore cosa alcuna quasi materia che viene limitata? Sì, rimane un'entità. Quest'entità è la specie astratta.

La relazione dunque che passa tra il *limite entitativo* e l'ente che si considera come suo subietto, non è di sola *inerenza*, ma è una relazione essenziale e costitutiva dell'ente.

All'incontro l'*ente* non è il subietto di quel limite che abbiamo detto trascendente, ma la *realità* che non esiste ancora se non nella mente attesa la sua indeterminazione , che non le lascia di poter esistere in sè. Il subietto dunque di tali limiti non può essere che quella realità e potenzialità che trovasi ne' generi inferiori gerarchicamente distribuiti fino al genere sommo : in somma la realità involta ancora nell'idea generica, dove manca ancora la base dell'ente.

Limiti cosmologici chiamiamo dunque quelli che la mente divina impone alla *realità* indeterminatissima , che è nella mente stessa, per mezzo de'quali ella si rende di mano in mano determinatissima, ed atta ad acquistare un'esistenza in sè. Questi limiti l'uomo li trova ne'generi e nelle specie. Se noi prendiamo la realità indeterminatissima come genere sommo, ella è

quell' entità che si concepisce anteriore a tutti questi limiti e che diviene il subietto di tutti. Ora non è ella questa un' operazione limitante? Sia pure, che l'operazione limitante si faccia or dalla mente, or da un'azione esteriore ossia reale; non perde con questo la sua natura d'operazione limitante.

Rispondiamo, che per *operazione limitante* intendiamo quella che non produce altro effetto che quello di limitare. Così se da un dato corpo continuo si recida, o colla mente o colla scure, una porzione, il corpo rimasto più piccolo fu limitato, senza che per questo egli abbia perduto la sua natura di corpo o acquistatane un'altra. Ma quando per limitare un' entità è necessario produrre una cosa nova, in tal caso l'operazione non è limitante, ma *producente*, benchè con questa operazione producente anche si limiti l'entità precedente. Ora così appunto avviene quando vi si limita il genere colla produzione della specie, o la specie astratta colla produzione della specie piena: con questa produzione si limita certo l'entità precedente, ma si limita con produrre una cosa nova. Ora si consideri che cosa sia questa cosa nova: ella si divide in tre parti e nature:

1.° La prima quella che viene prodotta da' limiti cosmologici, anteriori alla specie astratta, e quest'è *materia* della base dell'ente, la quale base ancora non esiste, è precedente alla base;

2.° La seconda, quella che viene prodotta da limiti cosmologici che producono la specie astratta, e questa è la *base* dell'ente formata;

3.° La terza, quella che viene prodotta da' limiti che rendono la specie piena e pienissima, e pongono le *appendici* dell'ente.

Quest' ultima cosa prodotta appartiene a' limiti secondarî e fisici, di cui abbiamo già ragionato: conviene dunque considerare le due prime nature prodotte da' limiti.

La prima di esse, cioè quella che è prodotta da' limiti anteriori alla base dell'ente, non è l'ente, ma ancora non-ente: la seconda poi è l'ente stesso. Alcuni dunque de' limiti cosmologici producono ancora una materia meno indeterminata che è preambula all'ente, altri producono l'ente stesso. Essi dunque non possono essere imposti con un'*operazione puramente limitante*,

ma con un'*operazione producente* e aumentante la cosa che in pari tempo riceve i limiti.

710. Di qui si rende più generale quella distinzione che facevamo tra l'obietto della limitazione nel senso di operazione che impone i limiti, ,e il limite,' che è quanto dire ,tra' il subietto che riceve i limiti, e il subietto de' limiti già prodotti. Perocchè il subietto che riceve i limiti è ciò che ancor non li ha; ma il subietto de' limiti già prodotti è un altro, perchè i limiti stessi hanno prodotto un subietto novo che prima non esisteva. Così il subietto de' limiti della specie astratta è la *base dell'ente,* ma il subietto, che ha ricevuti questi limiti, prima di riceverli era il genere prossimo, non la base dell'ente, e non l'ente, ma solo materia preambula all'ente e alla sua base.

L'effetto dunque dell'operazione che producendo impone i limiti è doppio perchè aggiunge e nello stesso tempo restringe. Noi daremo di ciò una dichiarazione maggiore quando parleremo de' limiti ontologici. Ora ci basterà osservare che questo fatto si concepisce come risultante dalla concorrenza di due cause, cioè 1.° d'una causa efficiente che è la mente divina; 2.° e d'una *potenza di ricevere*, che è la realità indeterminata o generica. In fatti la realità generica si concepisce come una potenza delle specie, e la specie si concepisce come un atto della realità generica. La causa potenza, abbiam detto, è quella che rimane il subietto de' proprî atti; se noi consideriamo la realità generica come causa potenza, ella comparisce come subietto delle specie che sono suoi atti: ma ella non è che un subietto dialettico e antecedente. Oltre di ciò la realità generica com'è conosciuta dall'uomo, non ha virtù d'emettere da sè i suoi atti, e perciò l'abbiamo chiamata « una *potenza di ricevere* ». Poichè la realità generica, fino che si considera come generica, è un indeterminato, e l'indeterminato non esiste in sè, e però non può operare e determinarsi da sè, ma come esiste solo nella mente, così non altro che la mente, come causa efficiente, può aggiungervi quegli atti che lo determinino. Deve dunque intervenire questa causa efficiente a far sì che il genere come potenza passi all'atto della specie. Il genere dunque come genere cioè come indeterminato è potenza imperfetta, perchè è causa imperfetta e però è « potenza di ricevere i suoi atti

piuttosto che di farli ». Ma dopo che egli li ha ricevuti è subietto dialettico e antecedente de' medesimi.

711. Ora gli atti che può ricevere il genere, cioè la realità generica, sono diversi, e tali che s'escludono reciprocamente, allo stesso modo, come abbiamo veduto parlando de'limiti secondarî, e delle varie determinazioni compiute che può ricevere lo stesso ente. S'escludono reciprocamente, perchè ciascuno di questi atti completi e determinanti ha delle proprietà contraddittorie a quelle degli altri. Posto dunque che ognuna di queste determinazioni, che producono un genere inferiore o una specie, sia esclusiva di tutte le altre, apparisce chiaro, come con una tale aggiunta di attualità si limiti il genere. Ma che cosa diminuisce questo limite? L'*indeterminazione* e la *potenzialità di ricevere* che ha il genere. Cioè a dire, il genere già determinato a un modo, e così reso la specie, non *può* più essere determinato ad altri modi, cioè quella specie non può essere nello stesso tempo altre specie per l'identità con sè stessa che le è necessaria. Limitandosi dunque la *potenza* aumenta l'*atto:* onde, come vedemmo, limitasi l'estensione delle idee coll'aumentarsi la comprensione. Ora la potenza non è già nulla, ma è mancanza di atto. Pure se ogni atto mancasse non resterebbe più cos'alcuna. La potenza dunque inesiste in un atto, che in quant'è atto non è potenza. « La potenza dunque è un atto che può esser causa d'altri atti di cui esso è subietto o antecedente, e dialettico, o reale ». Se questi altri atti sono appendici dell'ente, la potenza è un atto che è subietto reale di questi atti appendici, ma se questi atti costituiscono essi stessi un novo subietto « la potenza è un atto che può produrre altri atti, di cui esso è subietto dialettico e antecedente » ,e come' tale ,è' nella mente. Trattandosi dunque di limiti cosmologici, questi sono posti coll'aggiungere ad una potenza tali atti, di cui essa rimane solamente subietto dialettico.

Se dunque l'indeterminazione e la potenzialità è qualche cosa di negativo e di difettoso, converrà dire che i *limiti* cosmologici, che la diminuiscono, sieno qualche cosa di positivo, non cosa che manca; sarà mancanza di ciò che manca, il che ha forma dialettica di mancanza, ma non è vera mancanza.

Questo sarebbe vero, se la stessa *potenza* non fosse qualche cosa di positivo: essa non è positiva in quanto all'atto che le

manca, ma è positiva in quanto *può* fare o avere quest'atto: ella è un atto incipiente radice di molti atti. Quando dunque le si aggiunge un atto che la determina c'è un aumento e una diminuzione, 1.° c'è *aumento* di atto; 2.° c'è *diminuzione* di potenza. Questa diminuzione di potenza è il *limite* che le vien posto, il quale perciò consiste nella mancanza d'una cosa „negativa".

E questa stessa condizione, che la potenza non possa arricchirsi di un maggior atto, senza diminuirsi ella stessa, è una condizione che ha natura di *limite*, essenziale alla potenza medesima.

I limiti cosmologici dunque son quelli che s'impongono dalla mente ad un'entità anteriore all'ente ed alla sua base, cioè alla realità indeterminata che non ha esistenza che nella mente, e s'impongono per un'*operazione producente* un'ulteriore attualità, e non per un'operazione semplicemente limitante, avendosi l'effetto della limitazione come una conseguenza della stessa produzione.

§ 5.

De' limiti, anteriormente a quali non si concepisce alcun ente nè alcuna entità che sia subietto della limitazione.

712. Ma come ha cominciato la limitazione? qual è l'origine della limitazione stessa? Noi fin qui l'abbiamo supposta perchè siamo passati da un limitato a un limitato sempre più esteso, ma però limitato, da' limiti delle appendici dell'ente siamo venuti a' limiti proprî della base dell'ente stesso, da' limiti proprî della base dell' ente siamo venuti a' limiti della materia dialettica precedente all' ente, cioè della realità indeterminata e indeterminatissima. Ma questa stessa è un primo limitato che abbiamo supposto. Convien dunque spiegarlo e mostrare come sia avvenuto il passaggio non d'un limitato a un limitato ma dall' illimitato al limitato. Noi n' abbiamo certamente parlato anche prima, sia descrivendo la creazione, sia dando la teoria della quantità ontologica, ma è necessario che ci ritorniamo sopra

per chiarire maggiormente la natura e la nascita, per così dire, della limitazione.

Varie questioni importanti si possono fare intorno a questi limiti ontologici. Le due prime sono queste:

« 1.° A' limiti fisici e cosmologici, di cui abbiamo parlato, preesiste qualche cosa che riceve la limitazione, almeno un'entità nell'idea, e quest'entità già limitata ella stessa; ma a' limiti ontologici niente preesiste che possa esser limitato, non preesiste che l'illimitato. Come dunque nascerà questo primo limitato »?

« 2.° Spiegato come nasca il primo limitato, che è quanto dire il primo subietto de' limiti, e ad un tempo i primi limiti, rimane a vedere, se questo limitato sia formato dalla libertà creante, in questo senso, che essa non abbia in produrlo alcuna norma determinata, ma possa esser fatto maggiore o minore indefinitamente. »

In quanto alla prima questione rispondiamo che la mente divina, mediante quella operazione che abbiamo chiamato *astrazione divina*, può trarre il limitato dall'illimitato. E ciò perchè questa operazione astraente non s'esercita sull'illimitato sussistente in sè, di modo che questo soffra da esso qualche alterazione, o divisione o limitazione; ma sull'*illimitato*, in quant'è puramente *cognito* alla mente, e non in quanto in sè *sussistente* nella mente divina. E lo stesso *illimitato cognito* non si diminuisce coll'astrazione, ma solo per essa s'aggiunge un altro *cognito* che è l'*astratto*, il quale è un pensiero parziale, che non distrugge ma suppone presente il totale. Così il limitato si fa nella mente come *cognito*. Or poi la potenza divina lo vuole, e volendolo lo crea, come abbiamo detto avanti.

Ma questo *limitato*, formato nella mente, può essere più o meno grande indefinitamente? E se può esser più o meno grande indefinitamente, come la libertà di Dio lo determina ad una piuttosto che ad un'altra quantità? Tale è la seconda questione più ardua della prima.

Cerchiamo prima di collocare in piena luce la difficoltà che una tale questione involge.

713. Ogni finito differisce dall'infinito infinitamente. Il finito dunque, astrattamente considerato, si può concepire come atto ad aumentarsi indefinitamente, senza che s'accosti perciò all'infinito,

che per quanto s'accresca rimane sempre infinita la differenza. Perciò il finito non si può trovare col diminuire l'infinito, nè l'infinito coll'accrescere il finito. Sembra dunque impossibile trarre dall' infinito il finito, perchè tra l'uno e l'altro c'è un abisso invalicabile: sono due concetti che non possono aver nulla di comune.

Ma suppongasi possibile di cavare dall'infinito il concetto del finito. Potendo esser questo indefinitamente aumentato e diminuito e dovendo la mente stabilire il finito in una determinata quantità , dovrà la mente scegliere una determinata quantità tra le quantità indefinite, di cui è suscettivo il finito genericamente ossia astrattamente considerato. Ma questo è impossibile per più ragioni.

714. Primieramente, perchè le quantità determinate possibili del finito essendo indefinite, non si possono mai avere in atto, ma solo in potenza: tale essendo la natura dell'indefinito, che non sia mai tutto in atto. Ora le quantità in potenza non sono quantità, tra cui possa cadere una elezione. Che se si dice che tutte le quantità possibili sieno in atto nella mente divina , si urta in un altro assurdo di ammettere un numero infinito in atto: poichè un numero infinito attualmente presente alla mente è un assurdo, non essendoci numero che non sia pari o dispari e a cui aggiungendo un' unità non si possa ridurre da pari a dispari , e da dispari a pari. Di più , dato che questo numero infinito di quantità possibili potesse esser attualmente presente alla divina mente , non si vede come potesse farsi una scelta tra partiti di numero infinito. Poichè scelta non potrebbe aver luogo se prima non si avesse paragonato ciascuno degli infiniti numeri a tutti gli altri: e poichè il paragonare un solo di essi con tutti gli altri involge un infinito numero di paragoni , si dovrebbe supporre che infinite volte, si facesse un infinito numero di operazioni comparative. Il che è già un novo assurdo, perchè dimostra che il numero che si suppose infinito può essere infinitamente aumentato, quando è proprietà dell'infinito di non poter aver aumento : dunque il numero, che si suppose infinito , non era infinito. Ma spingiamo più avanti la dimostrazione. Supponendosi che infinite volte si fosse eseguito un infinito numero di paragoni , paragonando ciascuna unità del

numero infinito con tutte le altre infinite unità, di cui quel numero consta per la supposizione, che cosa se n'avrebbe? Un infinito numero di risultati. Converrebbe dunque ricominciare il paragone di questi risultati tra loro; e questo ci ricondurrebbe a rifare infinite volte lo stesso numero infinito di paragoni: cioè ci condurrebbe in un circolo d'operazioni infinite senza risultato alcuno: un infinito numero d' operazioni conducendo sempre ad un altro infinito numero di operazioni, e così infinitamente. È dunque impossibile una scelta tra un numero infinito di partiti da prendersi. Per questa via dunque non si può spiegare come la mente divina tragga dall' infinito il concetto d'un finito determinato ad un quanto.

Egualmente assurdo sarebbe il dire, che la mente divina s'appigli ad uno degli infiniti *limitati* possibili a caso e alla cieca: primieramente, perchè ciò ripugna alla divina natura, per essenza sapiente; di poi perchè anche l'operare alla cieca esige una ragione sufficiente che determini l'operazione a un partito piuttosto che ad un altro, dappoichè fino a tanto che la causa è indifferente a più effetti che si escludono, ella non può produrre l'uno piuttosto che l'altro di essi.

Finalmente, questa maniera di spiegare il nascimento del concetto del limitato nella divina mente pecca di vizio per un'altra ragione, cioè perchè suppone quello che si cerca: suppone cioè infiniti limitati possibili. Ma infiniti limitati possibili altro non sarebbero, che infiniti atti della mente divina, co' quali li avesse trovati; e noi cerchiamo appunto come possa aver trovato il limitato movendo dalla presenza dell'illimitato a lei cognito per essenza. La questione dunque non può supporre i possibili, perchè si volge appunto intorno alla prima origine di questi.

715. Vedute le difficoltà, affrontiamo la questione studiandoci di evitarle.

L'oggetto, su cui la Mente divina eseguisce l'astrazione, è l'*essere assoluto* in quanto *cognito*. Nell'essere assoluto cognito la Mente distingue l'*essere* dal *termine* dell' essere subiettivo, *realità obiettiva*. Questa *realità obiettiva*, divisa dall'essere subiettivo, non esiste se non nella mente, perchè è stata divisa per astrazione l'esistenza subiettiva ed in sè. Questa è la prima *limitazione ontologica*.

Questa limitazione priva la realità obiettiva delle quattro pro-

prietà che procedono dall'essere subiettivo, cioè 1° dell'esistenza in sè; 2° della durata in questa esistenza; 3° dell'*attività* propria; 4° e dell'intelligibilità d'affermazione. Il *primo limite massimo ontologico* dunque consiste nella mancanza di queste quattro proprietà.

Mediante questo primo limite l'essere infinito obiettivo è divenuto, come *cognito*, un infinito obiettivo possibile, che si può dire in qualche modo « l'idea di Dio ».

In questo « infinito obiettivo possibile » c'è dunque ancora l'infinito, ma virtuale rispetto alla sussistenza. Quest' infinito puramente cognito nell'idea, da cui per astrazione fu separata la sussistenza, è un'essenza che ha tuttavia i quattro elementi da cui risulta la *forma obiettiva* e che sono: 1.° qualità, 2.° intelligibilità obiettiva, 3.° quantità, 4.° unità.

Ora se coll'astrazione si rimovono dall'essenza infinita, che dicevamo, anche queste quattro proprietà della realità, qual è il *cognito* che rimane davanti alla mente?

Non altro che un' essenza indeterminatissima possibile, una radice ultima di tutte le cose, una *materia prima*, se così la si vuol chiamare, involta in un'idea, che è certamente quella che abbiam chiamato l'idea dell'essere indeterminato, o dell'essere in universale, o dell'essere possibile, è in una parola l'oggetto dell'intuito umano. Conviene osservare che parlando noi dell'essenza indeterminatissima, ne parliamo necessariamente come veduta nell'idea, ma prescindiamo e facciamo astrazione dall'idea stessa, la quale costituisce l'intelligibilità obiettiva, che è uno dei quattro elementi della forma obiettiva. Conviene osservare in secondo luogo che dicendo *essere possibile*, diciamo il termine dell'essere e non l'essere stesso, a cui appartiene l'attualità: ma al termine solo appartiene la possibilità dell'essere, perchè è quello che può ricevere l'essere.

La mente divina dunque con questa seconda astrazione sull'essere assoluto, in quant'è cognito, pone davanti al suo pensiero l'*essere possibile* privo di ogni determinazione. La mancanza delle quattro determinazioni obiettive è il *secondo limite massimo ontologico*.

716. Formato così per astrazione dalla mente divina questo *cognito*, vediamone la natura.

Da quello che abbiamo detto risulta, ch'esso si può definire « un termine indeterminato dell' essere che può ricevere l' essere ». Questo termine indeterminato, essendo un cognito, ritiene la forma obiettiva, ossia esso è nell'idea: altramente non istarebbe davanti la mente: ma la mente astraente fissa ciò che è nell'idea, non l'idea. Comincia dunque qui un'altra serie d'operazioni in senso opposto alle precedenti, per le quali la mente divina dall'indeterminato procede al determinato. Ma va ella forse ad arbitrio e per così dire alla cieca? Come le due grandi astrazioni, che abbiamo descritte, non furono fatte alla cieca e ad arbitrio, avendo spogliato l'assoluto oggetto in quanto puramente cognito delle determinazioni subiettive ed obiettive, così la divina mente non procede punto a caso nelle determinazioni che aggiunge all'*essere possibile*: ed ecco in che modo.

L'essere possibile è « un termine dell'essere indeterminato ». Ora tutte le determinazioni del concetto astratto di termine dell'essere si riducono, come a somme categorie, alle tre forme supreme: la *subiettiva*, l'*obiettiva* e la *morale*; fuori di queste non si può andare. Qualunque determinazione dunque voglia aggiungere la divina mente « al termine indeterminato », per determinarlo conviene che si contenga in una delle tre categorie, di maniera che il detto termine deve rimaner determinato o come un *termine subiettivo*, o come un *termine obiettivo*, o come un *termine morale*.

Questa è una determinazione prima, ma non completa, perchè ciascuno de'detti tre *termini* è ancora un concetto universale: si concepisce il termine subiettivo in universale non costituente ancora questo o quell'ente, e così si concepiscono con un concetto universale gli altri due termini, che perciò si dicono categorici, il che esprime una universalità massima, maggiore di quella d' ogni genere. Per arrivare dunque all'ente a pieno determinato conviene aggiungere altre determinazioni.

Ora qual è la legge dell'ente perfettamente determinato? — Che egli sia da ogni parte *uno*. Questa legge si trae dall'Ente assoluto, perchè egli, come vedemmo, essendo l'Ente per essenza, l'ente primo, dimostra in sè che è all'ente essenziale l'esser *uno*.

Presupposta questa legge, ne viene, che « i tre concetti universali di termine subiettivo, di termine obiettivo, e di termine morale, potranno diventar enti tante volte, quante volte potranno

esser determinati in modo, che diventino *uno* ». Ogni qual volta la mente potrà dar loro la perfetta unità, ella potrà con ciò stesso concepirli come enti o possibili, o esistenti in sè.

717. Ora si possono fare due ricerche:

1.° Se tutti e tre que' termini possano costituire un solo *uno*;

2.° Se ciascuno di essi possa concepirsi in modo che formino *uno*.

Alla prima ricerca si risponde affermativamente; e tutti e tre in fatti uniti nell'essere costituiscono l'Ente Assoluto, ed infinito; il quale è determinato appunto per questo che è l'Essere tutto intero senza mancamento alcuno. Infatti non si dà indeterminazione dove non manchi nulla. L'assoluto tutto è il massimo determinante. Determinando dunque i tre termini a questo modo, e riducendoli così alla perfetta unità, altro non si fa che restituire quello che era stato tolto dall'astrazione divina, e riavere l'Essere assoluto.

Rimane la seconda ricerca, che è quella che conduce appunto alla cognizione della costituzione dell'ente finito. Dimandavamo dunque: « Se ciascuno de' tre concetti universali de' termini dell' essere può concepirsi separatamente l'uno dall'altro come uno, e così costituire un ente ».

A questo rispondiamo, che rispetto al concetto del primo termine, che è il reale o subiettivo, può essere pensato dalla mente come *uno*, senza che a comporre quest'uno entrino gli altri due termini. Ma il termine obiettivo non può pensarsi come uno, se non supponendolo in una mente, perchè questa forma dell'obiettività importa che esista in una mente, la quale ha natura di termine reale o subiettivo. Preso dunque il termine obiettivo da sè solo, senza che sia oggetto di niuna mente, perisce, e però non può costituire un uno separato realmente dal termine subiettivo dell'essere. Molto meno il termine morale può concepirsi come uno separandolo dagli altri due termini; poichè egli nasce dalla compenetrazione non confusa degli altri due.

Rimane dunque che il solo concetto del termine reale possa esser determinato a parte in modo da formare uno. E posciachè, se si prendono tutti e tre insieme i termini, e si

determinano come uno, se ne ha solo l'Ente infinito, e separati non possono stare nè il termine obiettivo, nè il termine morale, rimane che la possibilità dell'ente finito si deva cercare nel solo termine reale, come quello che solo può esser determinato come uno in separato dagli altri due.

Consegue, che se v'hanno enti finiti, essi non possono essere altro che *subietti reali*, e non obiettivi o morali come subietti, essendo il subietto « contenente e causa dell'unità dell'ente ».

718. Con questo noi abbiamo già dato un gran passo: abbiamo trovato delle limitazioni essenziali, e non arbitrarie o casuali dell'ente finito: poichè abbiamo veduto che egli non può essere nè un ente oggetto nè un ente morale, delle quali forme egli può bensì partecipare, ma rimanendo puramente un reale.

Rimane dunque nella mente divina il concetto d'un reale possibile pienamente indeterminato come un' essenza separata dall'altre due forme. Il problema dirò così che l'eterna mente deve risolvere si è: in quanti modi il reale possibile indeterminato possa determinarsi in modo da esser uno a pieno determinato. E in primo luogo è chiaro, che questo reale non può più determinarsi in modo da esser un uno infinito; poichè per esser un uno infinito il reale ha bisogno dell'altre due forme. E che esso abbia bisogno delle altre due forme si prova così:

Il reale acquista dalle altre due forme un atto di realità che non ha senza le altre due forme. Quindi privo dell'altre due forme gli manca una porzione di reale, e perciò non è un reale infinito. Che la cosa sia così s'intende dalla dottrina dell'insidenza reciproca delle tre forme supreme dell'essere. Poichè per questa noi sappiamo che il reale, oltre esistere in sè stesso come forma suprema e contenente massimo, inesiste anche nelle altre due forme come contenuto. Questo modo dunque dell'inesistenza gli manca quando la mente lo vede separato dall'altre due forme, e quindi non è più infinito ma limitato. Di più quand'è unito all'altre due forme egli le ha nel proprio seno come suo contenuto; ma separato da esse ha perduto questo suo contenuto e però di novo ha cessato di essere infinito, e si è reso finito.

Laonde il reale possibile e a pieno indeterminato, che è nell'idea divina come termine del libero suo pensiero e radice di

tutte le cose finite — non radice di tutte le cose assolutamente, — è un'essenza già da sè limitata in più modi: 1.° perchè è soltanto possibile cioè priva dell'essere subiettivo; 2.° perchè è indeterminata mancandogli l'unità propria dell'ente; 3.° perchè le manca quel modo di esistere che ha come contenuto dell'altre due forme; 4.° perchè le mancano la altre due forme come proprio suo contenuto.

719. Ma ora, prima di procedere oltre a vedere come e quante volte questa realità possa esser determinata dalla mente divina per modo da divenire una, conviene che dichiariamo ancora meglio che cosa ella sia.

Quelli che hanno speculato per trovare una dottrina ontologica — e sono pochi assai che l'abbiano fatto di proposito e col proprio pensiero, avendo tutti seguito in sostanza Platone e Aristotele — sono risaliti al concetto d'una materia prima per mezzo dell'astrazione esercitata unicamente sulla realità esterna o estrasoggettiva. Le stesse specie, i generi, le categorie furono tolte dagli enti sensibili per astrazione. Da questo nacque che l'ultima materia che restò loro in mano dopo tutte le astrazioni fu un vero *caput mortuum*, un'entità priva d'ogni vita e d'ogni relazione coll'intelligenza, appunto perchè la materia messa da essi nel lambicco dell'astrazione era il termine opposto alla vita e all'intelligenza, e non l'ente intero.

Volendo dunque adoperare l'astrazione sugli enti mondiali a noi cogniti per arrivare al concetto d'un primo reale indeterminatissimo conviene condurre l'operazione graduatamente, e non omettere nulla di tutto l'ente finito a noi cognito da cui dobbiamo astrarre quell'ultima radice comune che ricerchiamo. A tal fine è necessario classificare gli enti mondiali, affinchè niun genere ce ne sfugga. La prima classificazione è questa: altri sono enti-principio, altri enti-termine. Gli enti-principio sono intellettivi o puramente sensitivi. Gli enti-termine sono spazio e corpo. Ora egli è chiaro che gli enti-principio e gli enti termine sono di nature opposte, cioè gli enti-termine sono relativi agli enti-principio, e per questi soli esistono. Egli è dunque manifesto che non ci può essere una radice comune, ossia un'ultima realità comune, ma di comune non ci può esser altro che la forma dialettica di ente: e dico dialettica, perchè questa forma

veramente conviene loro in un senso equivoco; ma la mente facendo astrazione dall'equivoco del significato considera l'ente come fosse una forma comune. E questo è appunto quello che ingannò gli antichi filosofi, i quali fondarono l'Ontologia sopra forme dialettiche, che non si possono applicare nello stesso senso agli enti-principio ed agli enti-termine.

Cercando dunque noi una *prima* realità vera, sebbene indeterminata e non puramente dialettica, ci è necessario lasciare da parte gli enti-termine come posteriori e non partecipanti della realità prima, ma nascenti in conseguenza della determinazione di questa, la qual determinazione le dà l'unità propria dell'ente.

Rimane dunque che per innalzare il nostro pensiero a trovare una prima realità indeterminata degli enti finiti, dobbiamo esercitare l'astrazione sui soli enti-principio i quali sono intellettivi e sensitivi. Ma di novo i sensitivi sono posteriori agli intellettivi; poichè, come abbiamo mostrato ancora, essi non potrebbero esistere tutti soli senza che ci fosse un ente intellettivo; e non sono enti completi, perchè non sono subietti completi (562, sgg.*).

Rimane dunque che la prima realità indeterminata e possibile, che si deve concepire nella mente divina come radice o germe del mondo, sia quella realità che si può astrarre dai soli enti intellettivi come a tutti comune. Se dunque noi prendiamo i costitutivi dell'ente intellettivo in genere, noi in questi costitutivi, tutti indeterminati perchè generici, avremo il concetto di quel reale primo che si concepisce dover esser stato nella mente divina, come fondamento della creazione del mondo.

720. Indichiamo dunque i costitutivi di questa prima materia o realità che dovette essere nel fondo dell'esemplare divino.

Il primo si è, che l'ente intellettivo deve avere un'intuizione dell'essere obiettivo.

Il secondo, che l'ente intellettivo deve avere un sentimento.

Il terzo si è, che l'essere intellettivo deve avere una volontà colla quale unisca armonicamente, amando, il proprio sentimento all'essere.

Questi sono i tre costitutivi dell'ente intellettivo finito in genere; e appunto *l'ente intellettivo finito in genere* è quel primo reale possibile indeterminato che dovette trovarsi nella divina mente quasi direi come il primo rudimento dell'ente finito.

Si dirà, che il primo costitutivo, cioè l'intuizione dell' essere obiettivo, non soddisfa alla condizione preaccennata, di separare il reale dalla forma obiettiva. Ma questo da noi si nega, perchè l'essere intuìto non costituisce un elemento ingrediente del subietto intelligente, ma è cosa da lui diversa che le sta presente e così si dice che ne partecipa.

Allo stesso modo è a dire del terzo costitutivo, non perchè la volontà non sia un elemento ingrediente del subietto, ma perchè questa termina anch'essa nell'essere obiettivo esterno al subietto intelligente, è questo il modo con cui il subietto intelligente partecipa della forma morale, senza che questa sia desso.

Si dirà ancora, che l'ente intellettivo finito in genere non è l'ultimo indeterminato tra i concetti del reale ; ma questa obiezione ricadrebbe nell'illusione, che abbiamo già accennata, degli Ontologi dialettici. Concediamo che si può concepire un reale più indeterminato ancora che non sia l'ente intellettivo generico; ma affinchè quel reale fosse più indeterminato dovrebbe concepirsi non solo come comune agli enti intellettivi, ma ad altri ancora, e un reale comune ad entrambi non esiste se non in senso equivoco, e però quantunque la mente gli applichi una sola forma astrattissima, pure non è un solo, ma due che hanno un ordine di anteriorità e di posteriorità: infatti ogni qualvolta una parola si dice comune a entità a cui essa si applica in sensi diversi, questa non è una vera comunanza, ma una comunanza o puramente verbale o di pura forma dialettica. Convien dunque fermarsi all'ente intellettivo in genere come realità prima nella sua massima indeterminatezza.

721. Per veder dunque come la divina mente possa procedere da questa prima realità indeterminata alle altre determinazioni che le danno l'unità propria dell'ente, e quante volte essa possa esser fatta una, basterà considerare l'indeterminazione di ciascuno dei tre suoi costitutivi.

L'intuizione dell'essere è un'indeterminato, perchè non ci si determina quanto dell'attualità dell'essere si manifesti all'intuizione primitiva e naturale dell'ente intellettivo. Quest' indeterminato dunque può ricevere l'unità propria dell'ente tante volte quanti possono essere i gradi dell'attualità dell'essere che si manifesta.

Il sentimento proprio, che è il secondo costitutivo, è determi-

nato in questo, che deve avere un senziente e un sentito; e il senziente ha già per sua essenza l'unità e la semplicità, ma il suo sentito fondamentale può variare, e quindi l' ente che risulta dall'unione del senziente col sentito può variare anch'esso tante volte quanti possono esserci sentimenti fondamentali diversi; e di conseguenza altrettante volte questo secondo costitutivo può acquistare l'unità propria dell'ente.

Quanto poi al terzo costitutivo, che è la volontà, essendo ella conseguente ai due primi, e già determinata come potenza quando i due primi sono determinati, essa non aggiunge altra moltiplicazione agli enti finiti intellettivi considerata come potenza, ma potrebbe aggiungere una terza classe di essi, qualora si concepisse creata con una attualità permanente maggiore o minore.

Dal che avviene che gli enti intellettivi, concepibili dal pensiero umano, si compartono in tre classi diverse di generi.

Entro questi confini dunque giace racchiusa la possibilità delle determinazioni, e la prima realità indeterminata che si concepisca nella mente divina come fondamento di tutti gli enti finiti possibili. E in tutto questo non c'è nè caso nè arbitrio, poichè tutte queste limitazioni dell'infinito, in quanto cognito, fluiscono per via d'illazioni logiche dal puro concetto dell'ente finito: dove la scienza d'affermazione e quella d'intuizione si trovano in una perfetta corrispondenza, come esige il problema dell'Ontologia.

§ 6.

Continuazione. — L'unità, ossia l'uno vago, è data nella prima e indeterminata realità finita nella mente divina.

722. Dall'aver così accuratamente descritta la prima e indeterminata realità che Iddio pose per fondamento all'opera del mondo, ci deriva una verità preziosa, ed è, che quella realità non è la *selva*, ὕλη, senza forma ed ordine degli antichi, nè *il grande e il piccolo*, τὸ μέγα καὶ μικρὸν, di Platone, nè l'*indefinito*, τὸ ἄπειρον, de' Pitagorici, ma è l'*ente intellettivo indeterminato* che solo è τὸ καθ'αὑτό, mentre tutto il resto della natura è τὸ πρός τι.

Se dunque questo primo reale finito, che compare per illazione logica nella mente creatrice, è l'ente intellettuale finito in genere, ne viene che il principio dell'unità degli enti finiti sia già trovato, cioè coevo col primo reale indeterminato. Poichè l'ente intellettivo è ente-principio: e il principio ha una perfetta semplicità ed unità.

Infatti ciò che nell'ente è il principio, non solo è semplice ed uno pel concetto stesso del principio, ma ha natura altresì di *contenente* di tutto il resto: contiene il suo termine, e così è la causa dell'unità del suo termine e di tutto l'ente. Così abbiamo già dimostrato che il principio sensitivo contiene lo spazio e il corpo, e contenendoli dà loro il continuo (*Antropol.* 94-103, 232 — *Ideol.* 1002-1004) e che il principio intellettivo si contiene pure unificato col sensitivo (*Psicol.* 178-180).

Ma questo principio uno e unificante come rimane dunque indeterminato? A quel modo che può rimanere indeterminato l'uno. Il concetto dell'uno, come abbiamo veduto, è determinatissimo, ma l'uno può replicarsi, e può replicarsi come causa di unità a ciò che si aggiunge ad esso. L'uno in quanto può così replicarsi dicesi l'*uno vago*. Il principio dunque dell'ente è essenzialmente semplice ed uno, ma egli si determina variamente secondo i suoi termini, che si riducono, come a somme classi, ai tre categorici: 1.° l'essere oggettivo, 2.° il sentito, 3.° il voluto. Il principio costituisce l'ente finito come uno, subietto puramente reale, ma determinato dalla relazione con que' termini categorici. La diversità però degli enti nasce dalla diversità de' termini, che uniti col principio reale e proprio costituiscono l'ente. Questa diversità poi, acciocchè gli enti sieno diversi, deve esserci fino dal primo momento in cui l'ente esiste, e dee esser tale che contenga in potenza tutto il posteriore sviluppo accidentale dell'ente, come abbiamo dichiarato nella Psicologia (164 180).

§ 7.

Continuazione: — « Se sia finito o infinito il numero degli enti finiti possibili ».

723. Trovata ora l'origine dell'unità dell'ente finito, la qual consiste nella natura d'un principio intellettivo che è un puro reale, senza che sia l'altre due forme categoriche, di cui solo partecipa, rimarrebbero a investigare l'altre determinazioni degli enti si generiche che specifiche, a investigare cioè:

1.° In quanti modi l'essere oggettivo può rendersi termine di lui, senza immedesimarsi, cioè per via di semplice intùito;

2.° Quanti sentiti fondamentali ci possono essere, che virtualmente comprendono tutti i sentiti parziali, a cui s'estende l'attività senziente del principio;

3.° Quante volontà ci possono essere aventi un diverso grado d'attualità fondamentale, primitiva e permanente, contenenti in potenza tutte le volizioni accidentali.

E prima di tutto si presenta al pensiero la questione: « se queste determinazioni inferiori costituenti gli enti finiti, si devano credere di numero infinito, o finito, e però se gli enti finiti possibili sieno infiniti o finiti ».

Noi diciamo che non possono essere infiniti, e lo proviamo colle seguenti ragioni.

1.° Qualora il numero delle limitazioni possibili fosse infinito, non potendo esser create tutte, dovrebbe intervenire una scelta da parte del Creatore, e questa scelta sarebbe impossibile, come abbiamo dimostrato, trattandosi di scegliere tra un numero infinito. Dunque per la natura stessa dell'ente finito, non ci può essere che un numero finito d'individui possibili.

2.° Se il numero degli enti finiti possibili fosse infinito, non potendo essere creati tutti, perchè ripugna che ci esista un numero infinito di enti, ne verrebbe che la potenza di Dio rimarrebbe limitata, e vinta dalla sfera della possibilità delle cose.

3.° Ma nè pure gli enti ne' concetti della mente possono esistere distinti in numero infinito, perchè il numero infinito ripugna in sè stesso.

4.° A queste si aggiunge un'altra dimostrazione non meno efficace e più intrinseca. Poichè la prima è tratta dall'impossibilità della scelta che dovrebbe fare il Creatore se gli enti finiti possibili fossero infiniti; la seconda e la terza sono tratte dal concetto astratto del numero che ricusa l'infinità attuale. Quella che vogliamo aggiungere viene dalla stessa natura del limitato ontologico: ed ecco qual è.

Abbiamo veduto che il limitato ontologico, essendo il primo limitato, non ha alcun altro limitato anteriore. Di più antecedentemente al limite ontologico non si può pensare alcun ente, nè alcuna entità che riceva il limite. Poichè quest'ente o entità, se ci fosse, non potendo essere un finito, dovrebbe essere un infinito. Ma l'infinito non riceve limiti di sorte alcuna, co' quali egli si cangi in un finito, poichè tra l'infinito e il finito c'è una differenza essenziale e totale, per modo che tra l'uno e l'altro non c'è nulla di comune (*Psicol.* 1381-1395). E quantunque la mente divina passi col pensiero dall'infinito cognito al finito, considerando il termine reale del primo spogliato dell'essere e conseguentemente dell'altre due forme in cui l'essere si trova, tuttavia in questo passaggio non avviene alcuna modificazione dell'infinito cognito, ma è un passaggio assoluto d'un cognito ad un altro cognito, essenzialmente e totalmente diverso dal primo, di maniera che il *reale*, che rimane come oggetto della mente divina dopo questo passaggio, il *reale* dico, che non è più essere, è il primo finito che differisce dall'infinito come il non-essere dall'essere. Ed è chiaro che il non-essere non è modificazione nè limite dell'essere, ma è del tutto un altro, escludente affatto il primo. Procede da questa dottrina, che la sostanza prima, la pasta, dirò così, da cui devon essere cavati tutti gli enti finiti possibili, è un primo finito. Se dunque tutti gli enti finiti possibili sono cavati, per mezzo d'altre limitazioni determinanti, da una prima materia finita concepita nella mente divina, egli è evidente che gli enti finiti possibili non possono essere in un numero infinito, ma finito. Poichè il finito non può dare che il finito. Nè questo offende la divina onnipotenza, poichè questa consiste nel poter far tutto ciò che è possibile, non l'impossibile e il contraddittorio. Ora è impossibile e contraddittorio ugualmente e che d'una materia infinita consti il finito, e che d'una materia finita si formino enti infiniti. Dunque tutti gli enti

finiti possibili constano d'una materia finita, e anche il loro numero di conseguente è finito.

§ 8.

Continuazione. — Il complesso degli enti finiti possibili è in sè stesso ordinato.

724. Dimostrato che il numero degli enti finiti possibili è finito, ne viene altresì ch'egli sia ordinato.

Se fosse infinito, non si potrebbe trovare in esso alcun ordine, perchè ci avrebbero differenze e lontananze tra essi enti infinite, e queste non sarebbero tra loro commisurabili, nè potrebbero perciò essere collegati, e formare tutt' insieme un' unità. In fatti nessuno di essi potrebbe estendere le sue potenze a tutti gli altri, poichè ciascuno essendo finito non potrebbe avere de' rapporti reali con infinito numero di enti. Che se si ricorresse al panteismo — sistema già da noi confutato — e si dicesse, che la sostanza di tutti gli enti finiti fosse la stessa sostanza divina, ne nascerebbero infiniti assurdi. Poichè, o non esisterebbero più enti finiti, ma tutti sarebbero infiniti, e più enti infiniti è di novo un assurdo, e un assurdo ancor maggiore se si ponessero infiniti enti infiniti; ovvero si farebbe che l'essere infinito fosse subietto reale di modificazioni e di limiti, il che distrugge al tutto la nozione dell'infinito. Non potendo dunque gli enti finiti aver tra loro differenze infinite di realità, nè potenze infinite, nè rapporti reali infiniti, qualora fossero in numero infinito, sarebbero privi d'ogni contenente, e d'ogni ordine tra loro; e questo costituisce un quinto argomento, atto a dimostrare che l'ipotesi, che gli enti possibili sieno infiniti di numero, è del tutto erronea ed inammissibile.

All'incontro, supposto finito questo numero, ne viene la conseguenza che gli enti possibili non solo possano ricevere un ordine e formare insieme un'unità, ma ben anco che siano già da sè per la loro stessa natura e generazione ordinati.

Infatti, noi abbiamo veduto che i primi e completi enti finiti sono enti intellettivi, e che gli altri sono a questi posteriori e

relativi, e però da questi stessi determinati e contenuti, come i termini sono contenuti da' principî.

Gli enti intellettivi poi hanno tre basi di classificazione, onde si hanno tre classi di generi. Queste tre basi sono la *partecipazione fondamentale dell'essere oggettivo,* il *sentito fondamentale,* e l'*attualità fondamentale della volontà.*

Se dunque il loro numero non può esser altro che finito, ci sarà un numero finito di differenze nella partecipazione fondamentale dell'essere obiettivo, un numero finito di differenze nel sentito fondamentale, e un numero finito di differenze nell'attualità fondamentale della potenza volitiva.

Ora questo numero finito di differenze non potrà risultare che dal più e dal meno, cioè da una gradazione finita di partecipazione dell' oggetto, di sentimento, e d'attualità volitiva. Tutte queste graduazioni stabiliscono un ordine gerarchico, sia che si consideri ognuna delle tre serie in separato, sia che si considerino due, o tutt'e tre ad una volta.

E le stesse tre serie di graduazione hanno un ordine tra loro. Poichè la prima è la principale nella costituzione dell'ente. Onde dato un *quanto* di partecipazione fondamentale dell'essere oggettivo, che costituisce come il genere, la graduazione del sentimento fondamentale costituirà de' generi inferiori; e dato un quanto di sentimento fondamentale, la graduazione possibile delle attualità volitive fondamentali costituirà un altro genere più inferiore e subordinato al precedente. Onde la prima base di classificazione diviene la suprema e la contenente delle altre.

725. E non si creda nè manco, che se questo spiega come sieno ordinati tra loro i generi e le specie, e gli uni connessi cogli altri per una continua subordinazione, rimanga privo di spiegazione come siano ordinati per natura gli enti individui, e diciamo per natura, perchè dobbiamo noi ora lasciar da parte la perfezione acquisita, che appartiene alle limitazioni secondarie. In fatti essendo le serie de' gradi di realità degli enti finite, e la prima serie che regge l'altre due essendo quella formata da' gradi di partecipazione dell' essere obiettivo, si prenda il primo grado di questa serie cioè il grado massimo possibile di partecipazione, e si determini pure il sentimento e l' attualità volitiva fondamentale al grado massimo: noi avremo con queste

determinazioni il tipo d'un *ente finito massimo*, il quale non potrà essere che unico, come una specie pienissima, e sarà questo il culmine degli Enti finiti, che ne ridurrà il complesso ad una perfetta unità. Poichè quantunque i limiti, come abbiam detto, si pongano dalla mente divina con quell'operazione mentale che abbiamo chiamata *affermazione* , e non colla semplice *intuizione dell'oggetto*, e l'affermazione sia di natura sua una operazione che si possa ripetere, tuttavia non si può ripetere qualora manchi un novo oggetto, e qui non si darebbe il caso d'un limitato maggiore di questo massimo. Ma di questo più copiosamente tratteremo nella Cosmologia.

Qui ci basta di raccogliere la conclusione che risponda alla questione che c'eravamo fatta: « Se le limitazioni e determinazioni degli enti finiti si trovassero dalla mente divina ad arbitrio senza ragioni determinanti ». E la conclusione che risulta da tutto il nostro ragionamento si è la seguente: « Tutto il complesso delle limitazioni e determinazioni possibili, che danno unità e fórma agli enti finiti, sono in numero finito e sono ordinate tra loro: onde tutti gli enti finiti possibili si trovano dalla mente divina non per opera d'un arbitrio scevro di ragione, ma per le ragioni intrinseche al concetto dello stesso ente finito ».

Articolo XIV.

La quiddità dell'ente finito non è costituita da ciò che egli ha di positivo, ma da' suoi limiti.

726. Dalla dottrina che abbiam data de' limiti procede questo corollario, che « la quiddità dell'ente finito non è costituita da ciò che egli ha di positivo, ma da' suoi limiti ».

Per quiddità s'intende « ciò che una cosa è ». Ora noi abbiamo veduto che tra il finito e l'infinito c'è una differenza essenziale e massima, la qual differenza è lo stesso infinito tutt'intero: a cagione di questa differenza il finito non è niuna parte dell'infinito. Ma il finito differisce dall'infinito a cagione de' limiti. Pe' limiti dunque l'ente finito è quello che è; e perciò la sua quiddità è costituita propriamente da' limiti, da' quali dipende la *natura* di ciò che egli ha di positivo.

Così pure abbiam veduto, che ci sono de' limiti, anteriormente a' quali non c'è l'ente, di maniera che non si può concepire quel determinato ente, senza concepire i suoi limiti. Se questi limiti non si pensano, non si pensa l'ente (limite trascendente), se col pensiero si mutano, si muta l'ente: questo perde la sua identità, e un altro ente è venuto davanti al pensiero (limiti entitativi). Il limite dunque è ciò, che costituisce quello che è l'ente finito o in genere, o in ispecie, o in individuo; e perciò « il limite costituisce la quiddità dell'ente finito », e l'identità del limite costituisce l'identità dell'ente. I soli *limiti secondarî* conseguono all'ente finito e non lo costituiscono.

E veramente dovendo l' ente esser *uno*, il che è quanto dire pienamente determinato, non si concepiscono possibili che due maniere di determinazioni atte a renderlo uno, altre infinite, altre finite. Per l'uno infinito dunque la determinazione complessiva è la sua *infinità stessa*, nulla di più determinato dell'infinità compiuta da ogni lato: ma se manca questa determinazione consistente nell'assoluta infinità — nel concetto della quale è una somma semplicità ed unità, — altro non rimane per costituire l'uno, se non i limiti così d'ogni parte determinati e fissi, che non si possano da niuna parte rimovere da tutta l'attività dell' ente: allora questa attività può aver natura di principio che abbraccia una data sfera determinata di atti. Così si ha l'uno e l'ente finito.

Questi limiti dunque, che rinserrano l'attività o la potenzialità dell'ente d'ogni parte, quasi dentro una sfera, sono quelli che costituiscono la *quiddità* dell'ente, cioè fanno sì ch'egli sia desso, e non un altro.

Dal che si ritrae questa formola, che riassume quello che abbiam detto, cioè « che la quiddità dell'ente infinito è costituita dall'entità, ed è positiva, e la quiddità dell'ente finito è costituita da'limiti dell'entità, ed è negativa ». Un'entità c'è dunque anche nell'ente finito, ma non è quella che lo costituisce, ha però in lui ragione di materia, di cui i limiti costitutivi sono forma; laddove nell'ente infinito l'entità stessa è forma pura senza materia.

Articolo XV.

Se la prima realità finita, prima di ricevere l'esistenza in sè, abbia bisogno d'essere determinata mediante una serie costante di differenze generiche e specifiche, ovvero possa ottenere una piena determinazione con un numero ora maggiore or minore di differenze successive.

727. La nostra mente distribuisce gli enti mondiali in generi e specie. Lasciamo qui da parte i generi puramente mentali e dialettici, che non appartengono alla presente questione. Diciamo che anco parlando solo de' generi reali, noi concepiamo le cose mondiali partendo da un primo genere, al quale aggiungendo una differenza veniamo a un secondo genere inferiore, e di mano in mano alla specie astratta, e piena e pienissima; e solo quest'ultima dà l'*uno*, cioè la compiuta determinazione necessaria ad una entità, affinchè ella possa acquistare l'essere subiettivo e così esistere in sè come ente reale.

Di qui nasce la questione: « se la specie pienissima, cioè l'ente compiutamente determinato, possa trovarsi dalla mente divina prima, senza bisogno di percorrere tutta quella scala di differenze generiche e specifiche ».

Questa stessa questione si presentò agli Scolastici quando dimandarono: « se il genere potesse essere immediatamente individuato ».

A noi qui basta di dare una risposta generale, che veramente non è una risposta, ma un principio per trovare la risposta. Il principio è questo.

« Ogni qualvolta la somma realità finita può — per mezzo d'una compiuta determinazione — costituirsi uno, essa è un ente individuo, che può esistere in sè ».

Quando dunque per costituirsi un *dato uno*, ha bisogno d'una lunga serie di differenze generiche e specifiche; tutta questa serie è necessaria per arrivare a quel *dato uno*. Ma per un altro uno, non è dimostrato che sia necessaria una serie così lunga, e niente osta che la serie sia più breve o più lunga, purchè s'arrivi all'uno.

Se noi consideriamo i generi subordinati come sono gli estrasoggettivi, troviamo che lo spazio è un ente determinato dalla sua infinità unilaterale, il quale non ha specie sotto di sè, e sopra di sè non ha generi reali, ma soltanto ha de' generi mentali o dialettici, qual sarebbe il genere degli enti estrasoggettivi, e il genere della realità affatto indeterminata. Onde lo spazio non si può dire nè un genere reale, nè una specie astratta, ma una specie pienissima e un individuo reale.

La questione dunque « se il genere si possa immediatamente individuare » è da distinguersi così. Se voi ammettete per essenziale al genere l'avere sotto di sè delle specie, ripugna il dire ch'egli si possa individuare immediatamente, il che gli torrebbe la specie. Se poi intendete per genere « un'entità che non ha altri generi reali dello stesso ordine sopra di sè, benchè non abbia specie », niente ripugna, che possa essere individuato. Se finalmente con quella questione voi intendete, che quella stessa entità, che ammette delle specie sotto di sè, possa anche sussistere in sè, in tal caso, quella entità in quanto sussiste non è più genere, ma è genere in quanto ha sotto di sè le specie, le quali non può averle come sussistente, perchè come tale è un ente individuo, ma come concepito dalla mente, cioè come *comune* in tutte le specie. E che questo possa essere, in qualche modo si ha l'esempio nell'*animale*, che come genere s'applica all'uomo e a' bruti, e sussiste tuttavia ne'bruti. Ma in tali casi quello che si dice *comune* è detto così con qualche equivocazione, perchè l'*entità animale* non è identica nell'uomo e nel bruto: poichè l'animalità cangia nell'uomo di natura dall'essere ella assunta dal principio intellettivo, e però perde l'identità propria del genere nelle specie.

Finalmente noi abbiamo già di sopra (695, sgg.) dichiarato di non vedere un intrinseco assurdo in pensare che la massima realità finita potesse sussistere tutta insieme in un solo ente massimo, il quale non escluderebbe per questo gli enti finiti minori, e però da quello potrebbe la mente astrarne un sommo genere di tutti gli altri enti finiti inferiori.

Questo cenno della quistione indicata giova non poco anche a far intendere come l'*indeterminazione* possa essere un concetto *relativo*, di maniera che la stessa cosa sia in sè determinata,

e relativamente ad un'altra indeterminata. Così appunto l'*animalità* può esser determinata in sè stessa, ma considerata in relazione all'uomo rimane sempre un *indeterminato* nella mente di chi lo concepisce. E così avviene che molte proprietà che convengono all'Assoluto e in lui sono determinate o piuttosto sono lui stesso, considerate in relazione cogli enti finiti appariscono indeterminatissime, perchè prive di que' limiti che sono i determinanti rispetto agli enti finiti. E perciò giustamente S. Tommaso osserva che i concetti universalissimi, come l'essere, sono quelli che meglio convengono a Dio.

CAPITOLO X.

Ricapitolazione e conclusione.

728. Qui giunti possiamo ritorcere il guardo dando un'occhiata al cammino percorso. Noi ci siamo proposto di considerare l'essere in quanto è uno in relazione con tutti gli enti e le entità che cader possono nell'umano pensiero.

Dopo aver fissato il linguaggio che ci conveniva adoperare in una investigazione così astratta, nella quale il raziocinio può facilmente deviare dal retto filo, e deviando anche un poco trabalzare in un precipizio, abbiamo considerato prima l'essere qual principio e qual contenente di tutte le cose conoscibili, e n'abbiamo dedotto un *sistema d'identità dialettica*, sostituendolo a quello dell'unità assoluta dello Schelling. Con questo rimase ancora spiegato un fatto costante che offre la storia della filosofia, cioè come gl'intelletti speculativi provino un bisogno irresistibile verso l'unità, e per soddisfarvi, quando non possono afferrare il vero, si vanno fabbricando dei sistemi ingegnosi, ma erronei.

Dopo di questo abbiam preso a considerare l'essere unico nelle tre forme sia riguardo all'ente infinito, sia riguardo agli enti finiti. E riguardo al primo abbiamo trovato che tra l'essere e ciascuna delle sue tre forme c'è una relazione d'identità; riguardo ai secondi una relazione di diversità.

Abbiamo sottomessa all'analisi questa relazione di diversità,

e abbiamo rinvenuto quelle proprietà dell'essere che sono incomunicabili ai reali finiti, e quelle che sono a questi comunicate dalla presenza dell'essere stesso.

Ma poichè l'essere è identico colle sue tre forme, quindi l'essere acquista i nomi di essere subiettivo, essere obiettivo, ed essere morale.

Noi ci siamo dunque proposti di ricercare quali proprietà comunichi l'essere subiettivo ai reali finiti, e le riducemmo a quattro; e di poi quali proprietà comunichi l'essere obiettivo ai medesimi reali finiti, e le riducemmo pure a quattro, che sono loro comunicate nella mente divina prima che ricevano l'essere subiettivo, che li fa esistere in sè.

Con queste ricerche svolgemmo di mano in mano l'intima costituzione, e l'intrinseco ordine dell'ente finito, il che mise in qualche lume il processo creativo, pel quale viene all'esistenza sua propria l'Universo. Questo ci obbligò ad esporre in fine la dottrina universale della limitazione, come quella che costituisce la stessa quiddità degli enti finiti.

Ci trattenemmo dal fare una ricerca speciale intorno a ciò che conferisce ai reali finiti l'*essere morale*, contentandoci d'avvertire, che gli enti intellettivi ne partecipano per mezzo della loro volontà. E ciò perchè l'essere in questa forma non costituisce gli enti finiti a noi cogniti nella loro natura, ma è piuttosto conseguente alla costituzione de' medesimi, e principalmente ne dà loro la perfezione. Onde di quest'argomento, di tutti onorabilissimo, ci riserviamo a ragionare più compiutamente e di proposito in altro luogo.

FINE.

				ERRATA	CORRIGE
Pag.	15	*Linee*	2	la cognizione	le cognizioni
»	32	»	28	ἐπιστάμων	ἐπιστήμη
»	34	»	21	mantiene	contiene
»	85	»	33	dall'altra	dall'altre
»	93	»	32	abbia	abbiamo
»	98	»	33	non lui	con lui
»	99	»	10	altro ed altro	altro ad altro
»	163	»	4	antimonia	antinomia
»	171	»	24	primo contenente	primo, contenente,
»	269	»	32	perchè e	perchè è
»	282	»	32	l'astrazione	la riflessione
»	289	»	8	però	per
»	326	»	1	statua prima	seconda statua
»	351	»	9	essa	esso
»	365	»	8	novi	nove
»	464	»	38	per vero	per vero dire
»	511	»	16	immediata di cognizione	di cognizione immediata
»	562	»	19	componimenti	componenti
»	621	»	6	ed imprestito	ad imprestito
»	654	»	21	sè la mente	se la mente
»	664	»	25	in genere	in generi
»	666	»	26	s'accoglie	s'accolgono
»	667	»	ivi	*reale*	*realità*
»	ivi	»	31	nel	pel

INDICE

LIBRO UNICO

LIBRO I

LIBRO II

SEZIONE I

SEZIONE II

SEZIONE III

SEZIONE IV

SEZIONE V

Con approvazione ecclesiastica.